905
講談社現代新書

新宗教の神々

小さな王国の現在

オカルトや超能力へのあこがれ、心のやすらぎを求める瞑想、神秘的な〃生き神様〃信仰など、いま、新しい宗教が人びとをひきつけている。林立する教団の小さな神々は、どこへ人びとを導こうとしているのか。日本の宗教風土のなかから〃新宗教ブーム〃の背景をさぐる。

西島建男

本当に〝新しい〟のか——〝第三次宗教ブーム〟の小さな神々たちは、
本当に新しい宗教なのだろうか。それとも、日本の古来からの宗教風土の
土壌のなかから育ってきた古い伝統性をもつものだろうか。
つまり、七〇年代以後の宗教現象は、レトロ(復古)現象なのか、
それともポストモダン(超近代)なのか——ここが問題である。
結論からいえば、それは伝統性と新奇性、
レトロとポストモダンのないまぜになった折衷主義である。
古来からの日本宗教との共通性をもつとともに、
七〇年代以後の社会状況に見合った意匠をもっている。
近代以後の諸矛盾になんらかの解決策をだそうとしている。
そうした古さと新しさは双生児のように結びついて、
はっきりと分離することはできない。——本書より

カバーイラスト＝山下香代子

新宗教の神々

――小さな王国の現在

西島建男

講談社現代新書

●目次

●扉カット／山下香代子

1—新しい神々の「事件」

1――「真理（みち）の友教会」事件

集団焼身自殺

和歌山市の南部にある浜の宮海岸といえば、夏は海水浴客でにぎわうところである。この海水浴場で一九八六年十一月一日の早朝、七人の女性が灯油をかぶって焼死しているのが見つかって大騒ぎとなった。この集団焼身自殺をした女性たちは、和歌山市にある新興宗教「真理（みち）の友教会」の信者であることがのちにわかった。教祖の宮本清治氏が前日夕方に病死したのを受けての自殺だった。

遺書はそれぞれ十三通のこされていた。「先生（宮本教祖）のお世話をするのが、神の花嫁の仕事。先生と天国へいきます」とか、「天国にかえります。それは決して悲観したことではなく、自分で決めて帰ります」とか、「先生が天国に帰るとき私達の仕事も終わります」などと書かれていた。

七人は信者の間で「神の花嫁」と呼ばれている女性たちで、教祖の妻とその母のほかの五人

は二十五歳から三十七歳の未婚女性である。この女性たちは教会近くの「宮殿」と呼ばれる宮本教祖の家で共同生活をしていた。

これらの女性信者たちは遺書や死の前をみても、教祖とともに天国へ行くことに少しも迷いが感じられず、死への恐怖もみられなかった。

共同生活をしていた教祖と女性七人は、日常からきわめて仲がよかった。天気がよいときは車イスの教祖を取りかこんで、浜の宮海水浴場を散歩している姿をよく見かけた。いつも笑いが絶えず、まるで家族のようななごやかなムードがあって、秘教的な宗教集団の印象や集団自殺をする雰囲気などはまったくなかったという。

未婚の女性信者たち

未婚の女性信者たちの新しい神々をめぐっての事件といえば、一九八〇年に世間を騒がせた「イエスの方舟（はこぶね）」の十人の女性集団失跡の事件が思い出されるが（詳しくは後述）、この「真理の友教会」の焼身自殺した未婚女性たちはどういう人たちか。

この新しい宗教の特徴は、若い女性信者とその親との対立が存在しなかったことである。親が新しい宗教に娘をつれさられたという「原理運動」や「イエスの方舟」のような敵対関係が

なかった。〝親ぐるみ〟の形をとっている点が他の新しい宗教活動とは違う。

Yさん(三十五歳)は、十八年前の高校二年の時から教祖との共同生活に入っている。母親(五十八歳)も信者である。「神の花嫁」となって結婚せず教祖の身辺にいつもいた。Mさん(二十五歳)は八年前十七歳で「神の花嫁」になり、八六年に養女として入籍した。Oさん(三十七歳)は住友金属工業鋼管製造所海南製造センターのコンピュータ・プログラマー、一番若いYさん(二十五歳)は三和銀行南和歌山支店につとめていた。

「花嫁」たちは、幼いころから親につれられて教会に通い、そのまま入信したケースが多い。女性の一人は弁護士志望で、県内の進学校に入学できる実力はあった。が、教祖の進路指導で教祖の妻と同じ高校に進み、市内でOLになった。七人が宮本教祖と同居していた「宮殿」は、一階に十五畳ほどの部屋があり、二階に教祖と女性たちの部屋がいくつかに分かれていた。

この女性信者たちは、毎日早朝に起きて室内と庭を掃除したり、海岸を散歩したりしていた。髪はパーマをかけず後ろでたばねていた。化粧もほとんどしていなかったという。

共同生活の結合力

新しい宗教のひとつの特徴は、共同生活や集団生活にある。教祖を中心としての共同生活を

いとなみ、教祖と信者、信者同士のつながりは強い。この共同生活の結合力が、死という方向に延びると「集団自殺」という形をとることになる。
一九七八年十一月に南アメリカのガイアナでおきた「人民寺院」（ピープルズ・テンプル）事件は、米国カリフォルニアから入植した共同生活団体が、調査にきたアメリカ下院議員ら四人を殺したあと、教祖の指令に従って集団で服毒し九百十四人が死んだ。
また八七年八月、韓国のソウル市近郊の竜仁で新興宗教「五大洋」の女性教祖の指示によって三十二人が集団自殺した事件がおこっている。
これらの事件は、それぞれの宗教や社会状況、民族の違いなどがあって共通性をひきだすのはむずかしい。だが、形態上の共通性はある。
第一は、魅力的で権威的な強力なカリスマ性をもった教祖が存在し、その教祖を中心にあらゆる物事が動いていること。
第二は、いずれも集団主義の色彩が強く共同生活をおこなっていること。
第三は、この地上の生活に対して「終末論」があり、次にきたるべき、または他の場所にある「天国」へのあこがれがあること。
だが、「真理の友教会」は「人民寺院」や「五大洋」とはその共同体性はだいぶ異なる。それ

は血縁共同体（イエ）の縁が強いということである。「人民寺院」が開拓地への入植者の集団であり、「五大洋」が輸出用工芸品家具の製造会社の女性従業員の集団であるのにくらべると、日本的な血縁共同体としての性格が濃いのである。

「真理の友教会」は、もともと宮本教祖と親類を中心に生まれた。「神の花嫁」の七人もみな親類関係であった。ほかの信者たちも、ほとんどがなんらかの血縁で結ばれている。

「朝日新聞」（一九八六年十一月一日付け夕刊）は、「宗教団体というより、家族的性格の強い共同体の雰囲気を持っていた」と書いている。

「真理の友教会」とは

この教会は、宮本教祖が一九五〇年に創設した新しい宗教団体である。宮本教祖は、和歌山市内の高等小学校を卒業後に国鉄に勤めて教えを広め始めた。一九七七年に宗教法人になっている。信者は、和歌山、海南の二つの市の在住者で、中学生から七十歳以上の老人まで百二十人。いまは八十人ほどである。信者たちは宮本教祖を「真理のみたま」と呼んで慕っていた。

会は宗教といっても寄付金や会費などを取らず、派手な布教活動はほとんどしていない。

集会は週一回開かれる。祭壇に向かい、信者の一人が、イエス、教祖、神の花嫁、観音の順

に感謝の言葉を述べて、みんなで唱和する。次いで信者自身の感じた人生の喜びや神への感謝の気持ちを述べる。そして、ノート約五百冊に残された教祖の言葉を解釈し合うのである。
この宗教の教義では、天地創造・万物造化の神（エホバ）を主神としている。正しい人生を歩んで心を清め、聖なる天国に救いを求めることなどを内容としている。
その教えは、人間の本性は「善」であるという人間の心の純粋さに対する信頼感に裏打ちされている。キリスト教の説く人間の「原罪」とか性悪説とかはまったくみられない。この宗教には、陰湿な暗さがなく明るさが感じられるのも、和歌山という土地柄かもしれない。
祭壇をみても、主神だけという一神教を感じさせない。教祖と神の花嫁と、イエスと観音とが平等に並べられている。風土からいえば多神教である。だが多神教という多くの神の共存とも少し違うようである。特別な教典もなく、「教祖の言葉が教義」という信者の言葉が示すように、やはり宮本教祖あっての神たちなのではなかろうか。
「真理の友教会」には、地上の社会への激しい憎しみや、終末論は感じられない。絶望からの自殺という雰囲気もない。自殺にも素直さがある。

教祖も信者もとくに変わった人たちではない。普通の人なのである。「真理の友教会」には何も異常さがない。しかし、異常さがないところが異常なのだ、ともいえる。かつて「イエスの方舟（はこぶね）」の集団失跡事件のとき、保護された女性信者は記者会見でこう述べた。

教祖の千石イエスとはどういう人かと聞かれて、

「教祖でなく、狂信めいたことなど何もいわない。普通の人間です」

と女性たちは答えている。また普通の人になぜこれまでとの問いに対しては、

「自分を本当に理解してくれる人は千石イエスしかない。友情や親子、兄弟、恋人同士の愛など、今まで自分が経験した愛を超えたものを感じた」

と答え、全員が大きくうなずいたとある。

「真理の友教会」の自殺した一番若い女性信者は「若い生命を賭けて証（あかし）をたてるのが誇りです」と遺書に書いている。また「宮本先生の真のみたまにお仕えすることが、私の人生の目的であった」という言葉もみられる。入院している教祖を見舞って帰る女性信者が、ベランダに立つ教祖に、「先生」「先生」と異常に激しく手を振り絶叫して別れを惜しむ姿も目撃されている。

「普通の人」に対するこうした激しい献身は、新しい宗教にはなんらかの形を変えて共通に存在する。教祖は、この現実の社会では、なんら目立つ地位・身分をもつ者ではない人が多い。

ぱっとしない地味なオジサンタイプなのである。それがどうして若い女性信者たちをひきつけ献身的に奉仕させるのであろうか。「普通の人」が教祖だからなのか。

自殺したYさんの兄の信者は、この集団自殺について「神に仕えることを自分の使命とし、人生の目的にした娘ですから、神(宮本教祖)の死で使命は終わったのです」と語っている。「普通の人」のなかに存在する「神」としての力、カリスマ性、超能力性へのあこがれが、献身を呼びだす場合もある。

自分の現実の小さい孤独な自己をのりこえて、より大きな力の前に投げだしたいという欲望が、「普通の人」を「神」とみたてる幻想性となってあらわれる。

だが、そうした解釈をしてみても、集団自殺する力の謎は解けないのである。

「合理化」への反動

新しい宗教が増える背景には必ず大きな社会変動がある。「近代化」とか「合理化」という言葉で象徴されるような、人間の個人を超えた組織力や抽象的技術力の急速な社会への浸透が背景にある。個人は計算可能な一単位となって、官僚化されたシステムの部分にすぎなくなる。

こうした「合理化」は、人間関係を「役割」の関係に変える。地位・身分(ポスト)は役割によっ

て定められる。その役割は常に取りかえ可能である。年功序列であれ、偏差値による能力制であれ、それは自分をシステムの部分としてしかみない。

管理社会においては、管理職や指導者は単なる役割システムのなかでのみ存在する。その人間の魅力とは別である。あらゆる人間関係に計算可能性と利害関係による取引性とがしのびよる。行動の予測可能性も強まる。それはシステム(組織)支配の社会でもある。個人の力は弱まってくる。人間関係も冷たくなる。

新しい宗教が、一人の教祖という個人のもっている全体性(丸ごと性)に依存し、大組織でなく、小集団をとるのは、その反動でもある。「合理化」によっておさえこまれたと思われる古い人間関係の力が復活してくるのも、その反動である。「真理の友教会」が、合理的組織の最たるものである国鉄職員だった人物から発生してきたのもそれを示しているといえよう。

また血縁共同体(イエ)とか家族とかいう、「合理化」になじまない集団を基盤としているのも、七〇年代の日本の急速な合理化への反動だろう。「真理の友教会」は、地方都市という共同体がまだ根強い地域にその形態を再生させたが、大都会での孤独な個人には、次項でふれるような事件が新しい宗教の歪められた姿としてあらわれる。

このように新しい宗教には、直接的な接触と融合を望む形のものが多い。そうした望みへの

投影が共同体への願望となってあらわれてくる。合理化が、人と人の間の差別と機能的な区別によってシステム化されているとすれば、新宗教化とは、区別と差別を一挙に解消した融合と合一の心理の上に成り立ちやすい。

その融合と合一の対象が、教祖という具体的人物なのか、または「神」という彼岸(ひがん)の存在であるのか――それは分かれる。だが融合と合一への欲望がみたされる必要がある。共同体という集団への融合であってもよいのである。

もちろん、宗教にも、人と人、神と人との間を明確に隔絶し分離する合理的宗教も存在する。だが、現代日本においては、新しい宗教としてあらわれてくるものは、融合と合一の形態をとるものが多いのである。

2――オカルト・バラバラ殺人事件

悪魔払いの儀式

神奈川県の藤沢市は、このところ駅前をはじめとして開発が激しく、高層ビルが立ち並び大

ショッピング・センターになってきている。東京へ通勤するサラリーマンも多い。住宅開発もさかんだ。湘南の中心地として暴走族も多い。

一九八七年二月二十五日、この藤沢市のアパートの一室から、男性のバラバラに切り刻まれた死体が発見された。この男性はバンドマンの茂木政弘さん(三十二歳)であった。

だが、このバラバラ事件は、犯人がつかまってみるとこれが新しい宗教がらみの〝オカルト殺人〟だったことがわかったのである。犯人は不動産業を営む鈴木正人(三十九歳)と、殺された茂木さんの妻・美幸(二十七歳)である。犯行当時は、この三人は「神が降りた」といっていた鈴木を教祖とする三人だけの〝宗教集団〟を作っていたことがわかった。

教祖の鈴木は、茂木さんにとりついた「悪魔を払う」ために寝かせ、背中や胸に塩をすり込んでツメでひっかき続けた。だが茂木さんが暴れだしたところから、首を絞めて殺さなければ悪魔がでていかないと考え、妻が馬乗りになって押さえつけ、鈴木がぬれたタオルを顔にかぶせ、左手で首を絞めて窒息死させた。

問題はそのあとである。鈴木は、茂木さんがそのあとも生きかえらないので、「まだ悪魔払いが完全にできていない」と思った。そこで茂木さんの妻と二人で、茂木さんの顔の皮膚をはぎ、内臓を取り出し、筋肉を切り、塩をすりこむ儀式を三日間も続けたのであった。

新しい神の信者だった

この三人はどうしてこのような悪魔払いをおこなうようになったのか。この三人とも、新しい宗教で横浜市に本部のある「大山祇命神示教会」の元信者だった。彼等が入信したのは、茂木夫婦の場合は年齢十九歳、鈴木は二十六歳のときである。

この「大山祇命神示教会」とは、ふろ屋の主人から生き神様となった供丸斎氏によって、一九五二年に創設されている。朝日新聞社会部編『現代の小さな神々』によれば次のような教えであるという。

「教会は、神の実在とこの世の極楽を説いている。人間の幸福とは、つれあいに恵まれ、男女の子供に恵まれ、健康で、職業をもち、生活の安定がある。そして希望があることだ。そういう人生を、八十五歳、九十五歳まで味わってもらいたい。しかし、人間は、先祖代々からの因縁のために、さまざまな災難を受ける。神にすがってこの悪因縁を切り、生き神の力によって運命を良い方向に変えてほしい。『そうすれば、この世は極楽浄土。それ以上、なんの不足があろうか、って申し上げているんです』」

だが、この現世利益追求と生き神様(供丸斎)中心の同教団から、この三人は離れて新しい異

端の小集団（三人だけの）をつくりあげていたのである。

現世利益からオカルトへ

この三人の「大山祇命神示教会」からの離脱は、現代の若い世代がもつ新しい傾向を示している。それは「現世利益」追求の方向から、オカルトなど「超能力」の方向への転換である。同教会はこの事件がおこってから、「悪魔払い」の儀式などは教義にみあたらないとして驚き、つながりを強く否定している。同教会は、一時は全国で二十の支部をかかえ、信者数公称五十万と称していた。だが、一九七五年、若い女性への教祖のお手さわりによる〝治療〟がワイセツ行為にあたるとされ、警察の取り調べで各支部を解散していった。

その解散の過程で、自ら「生き神様」を称する人々があらわれ、新しい宗派（小人数だが）をつくりだしていった。神々の分裂というものである。だが、こうした分裂した小宗派も、神である大山祇命を信じている。この神にすがり悪い因縁を断ち切って運命を良い方向に変えるという考え方も同じである。

そして、八〇年代になると、「大山祇命神示教会」には、若い二十代、三十代の信者がふえてきた。若い信者たちはオカルトや超能力への関心が強かった。このため同教会は「神が降りる」

のは、供丸姫、供丸斎の二人の教祖だけで、それ以外は絶対に降りないと信者に強調したという。

だが、若い世代にはこうした霊的なオカルトへの傾向が強かった。だからこの三人も、同教会の現世利益の追求にあきたらず離れていき、三人だけの異端オカルト集団をつくりあげたのである。

鈴木は、同教会から離れるとき、信者の一人から自分の将来について予言され、それらがことごとくあたったことからオカルト的なものを信じるようになったという。このバラバラ事件の半年ぐらい前からは、人の心の裏側がみえるようになり、そこに巣喰う悪魔がみえるようになったともいっている。自分に「神が降りた」のは、事件をおこす直前だったとも述べている。この事件は犯人二人が、体内にすむ悪魔を追い払えば、被害者は必ず復活すると信じていたことから生じているのである。

超能力ブーム

新しい宗教の若い世代の信者たちには、霊感や超能力への強い関心がある。これは、宗教の信者だけでなく、一般の若い世代にも目立つ特徴だといってよいだろう。だから新しい宗教は、

なんらかの形で超能力や念力、霊感といったものを取り入れ、重んじようとしている。
七〇年代後半から八〇年代において、日本ではオカルト、超能力文化が、中学生、高校生から若い世代まで、静かなブームになった。
学習教材や学習雑誌を出版する大手の教育産業である学習研究社(学研)は、七九年に超自然現象を扱うオカルト雑誌『ムー』を創刊した。最初は五、六万部にすぎなかったが、八〇年代になると流れが変わった。伸びは急上昇し毎月一万部ずつ増えることもあった。八五年ごろは公称三十五万部という売れゆきになった。
このオカルト雑誌が扱うのは、UFO、超能力、心霊、古代文明、超科学などの世界である。これまでも超能力やオカルトのマニアはいた。だがこれは少数者だった。『ムー』は、超能力の大衆化の波にのったともいえるのである。
この超能力ブームは、少年たちへのオカルト文化の定着としてもみられる。オカルト映画や劇画、アニメ(水木しげる、山岸涼子、萩尾望都、大友克洋……)が、自然に現実的な事柄として若い世代に受け入れられている。

無境界人間の時代

八〇年代になって「無境界現象」という言葉が作られた。正常と異常、健康と病気、男性と女性、公と私、現実と空想、中央と地方、夜と昼……など、これまできっちりとした境界があった領域が相互にかさなりあい、あいまいになり、両方に足を踏みこんだような現象が多くなってきたという意味である。つまり「秩序」が崩れ、流動的になって、「無秩序」の状態が所々にふっとあらわれるようになってきたのである。

前述の「悪魔払い」のバラバラ殺人にいたる儀式も、「まじめ」と「遊び」の境界が不鮮明である。「正常」と「異常」の境界もあいまいである。だから裁判の公判においても、焦点は、犯人である教祖の責任能力にかかってくる。検察側は精神医学者の鑑定をもとに「宗教的支配観念」にはとらえられていたが、精神病状態ではなく刑法上の責任能力はあると主張している。他方、弁護側は「自分の意思とは関係なく、神の指示でおこなった」という鈴木の主張をもとに、心神喪失の状態で責任能力は問えないとしている。

問題は、悪魔が人間のからだのなかに住むという信念と、それを追い払えば人間が復活し楽しい生活を営めるという発想である。その悪魔払いを、「神が降りた」自分自身がおこなえる能力があるという確信である。

これは本当に「まじめ」なのか、それとも「遊び」なのか、常識人は判断できないだろう。

その境界は完全に失われている。悪魔のすむ死体をバラバラにしなければ人間の復活がないという判断も、「正常」と「異常」の境界をなくしてしまっている。

新しい宗教の神々たちの行為には、こうした「現実」と「空想」の境が無境界になっている現象が多くみられるのである。かつてエンゲルスは『空想から科学へ』という著作を書いた。だが、この事件は「科学から空想へ」と動いていくある社会現象を象徴しているとも読める。

終末型と霊感型

さらに新しい宗教に目立つ特徴は、終末論と霊感である。これはのちに立ちいって述べるが、千年王国的な願望と、現代社会の腐敗から終末が近づいているという危機感が強い。終末論型宗教は、その信念の強さによって現代社会にショックを与える。「真光（まひかり）文明教団」や「統一教会」などはこの型だろう。

もうひとつは霊感型である。日本の新しい宗教にはこの型のものも多い。霊感＝神がかりになって教祖になる。この世は、霊によって支配されている。善の霊と悪の霊という霊二元論である。悪い先祖霊、邪霊、不浄霊など、悪霊がその人につくとその人の運命は悪くなる。だからこの霊を払う技術が極意としてもてはやされることになる。藤沢市のバラバラ殺人事件もそ

うした基盤の上になりたつ。

この霊感型宗教は、現世利益の延長線上にあるといえる。人間の不幸や苦難の生活は、決して社会的条件ではない。人間が自ら主体的決断で選択したものでもない。それはその人の上にのしかかっている悪い霊の仕業に縮小されていく。おまけにその悪い霊を、超能力を与えられた者が落とせば、現実生活は楽しく暮らせるという現世利益が目ざされるのである。

3――「エホバの証人」輸血拒否死事件

川崎市の小学生の死

近年、「エホバの証人」の信者たちの輸血拒否による死亡事件が目立つようになった。一九八七年九月には、北海道室蘭市で病気の主婦（三十四歳）が異常出血したが、宗教上の理由で輸血を受けることを拒否し失血性ショックなどで死亡した。八五年三月には、富山県で交通事故にあった女性の会社員（五十四歳）が、やはり輸血を自ら拒否して死亡した。

この種の事件でマスコミが大きく報道したのは、八五年六月、神奈川県川崎市で自転車に乗

っていた小学五年生がダンプカーと接触し、両親が「エホバの証人」の信者だったため輸血を拒否し、出血多量で死んだ事件である。この事件は、新しい宗教と社会との関係に大きな問題を秘めている。その問題を解くためにも、まずこの事件を追ってみよう。

六月六日午後四時半すぎ、川崎市高津区久地の県道交差点で、書店経営・鈴木誠さん（四十二歳）の長男、高津小学校五年生の大君（十歳）の自転車が、ダンプカーに接触。大君は両足を骨折して同市の聖マリアンナ医科大学病院にはこばれた。医師の指示で手術を受けることになった。だが、「エホバの証人」である父母が次のような決意書を連名でだして輸血を拒否、大君は大量の出血のため死亡した。

「今回、私達の息子がたとえ、死に至ることがあっても輸血無しで万全の治療をして下さるよう切にお願いします。輸血を受けることは、聖書にのっとって受けることは出来ません」

「エホバの証人」とは

「エホバの証人」とは何か。なぜ輸血を拒否するのか。「エホバの証人」は、日本では「ものみの塔聖書冊子協会」といい、新教にも旧教にもどちらにも属さないキリスト教の一派である。本部はニューヨーク。信者は世界に約二百八十万人と自称している。日本では正式な数はわか

らないが、約十万人の信者がいるという。

この教団は、『ものみの塔』という小冊子をもって戸別訪問による布教をおこなっている。教団の歴史は古いが、日本で信者をふやしたのは一九五〇年以後である。ただ聖書のみを信じている。教会にあたる「王国会館」は、日本には約千ヵ所あるといわれている。

その思想は終末論である。典型的な終末型宗教といえる。この世は次第に滅びの終わりの日に近づいている。神の王国エルサレムの滅亡後、この世はサタン（悪魔）によって支配されていた。だが、二千五百二十年たった現在、イエス・キリストが見えぬかたちで再臨してくる。最後の審判の日は近い。エホバの神が審判者になってサタンを滅ぼす。エホバ神を信ずる者のみが、〝復活〟し、永遠に地上の天国で暮らすことができる、というのである。

つまり、「エホバの証人」の信仰の骨子は次の三点からなる。

(1)聖書の字句の絶対信仰　(2)終末論　(3)信者の肉体の復活、

ここから輸血拒否が発生するのである。

輸血拒否の信仰

「エホバの証人」の信仰によると、聖書の「創世記」「レビ記」（旧約）、「使徒行伝」（新約）から

輸血拒否の思想を導きだしている。「レビ記」には、「あなたがたはどんな肉の血も食べてはならない。すべて肉の命はその血だからである。すべて血を食べるものは断たれるだろう」とある。肉を食べるのはかまわないが、血は「命」をあらわしており、地面に注いで神に返すという考え方である。

輸血は「血を食べる」のと同じことだと解釈しているわけである。このエホバの律法に忠実ならば、輸血せずに死亡したとしても、最後の審判のあとに復活し永遠のいのちをもつことができるというのだ。

この小学生の父親は、子どもが死んで一週間後にこう語っている。

「輸血を拒否したことは、今でも正しかったと思っています。信仰にもとづいて、息子が復活することを確信していますから、私たちはまた息子に会えるでしょう。この考えはこれからも変わりません」

ひろがる波紋

この「エホバの証人」の輸血拒否死については、さまざまな波紋がひろがった。まず父母の刑事責任が問われるのかどうか、という問題である。輸血をすれば十分に助かる可能性がある

となれば、保護責任者遺棄・致死などの刑事責任が生じるからである。だが、この川崎の事件に関しては、両足の重度な骨折で急速に血が失われていたので、輸血しても助からなかったという見方が強い。交通事故の場合、輸血拒否と死との因果関係を立証するのは困難だという見方が警察にも強い。だから、刑事上の責任は問えないということになる。

問題は倫理的なものだが、やはり「信仰の自由」という憲法上の人権条項とのかかわりで、宗教上の問題は政治からの規制にはなじまない。

いちばん波紋を呼んだのは、医者の側であろう。

この小学生の治療をした聖マリアンナ医科大学病院は、事件の直後に「患者や家族の同意が得られなくとも、緊急時には輸血する」との基本方針を決めた。だが厚生省は、「信仰の自由」にのっとって、国が施策を明確にすることを控える態度である。

医師・病院側で強い意見は、患者や家族に診断をよく説明し、輸血の同意を求める努力をする。そして同意を得られないときでも、緊急の場合、生命維持のため輸血を強行するのもやむを得ないという立場である。つまり輸血を強行すれば、患者や家族からは慰謝料を請求されるが、医師・病院側の刑事責任は免がれるという考え方である。

輸血拒否とともに、「エホバの証人」の信者の高校生による格技拒否が、最近、社会的な問題になってきている。一九八七年に兵庫県立兵庫工業高校で、「闘争を目的とした格技は信仰に反する」として柔道と剣道の体育授業を拒否していた三年生が、卒業を認められず自主退学するという事件がおこった。退学したのは男子二人、女子一人で、学校側は格技の単位を認定しないまま三年に仮進級させた。柔道の受け身の型のまねや、紙を丸めたものを竹刀のように振る格好だけでもしてほしいと学校側は説得した。が、三人はこれに応ぜず、留年をいい渡されたため、自主退学した。

八六年にも、兵庫県の神戸商業高校で格技拒否がおこっている。「エホバの証人」の信者生徒による格技授業拒否は、七五年ごろ鹿児島の県立高校で問題になりはじめ、八〇年代に入ってから各地で続発した。兵庫県では、八三年度の公立高校募集要項から、高校によっては、「男子生徒は格技（柔道または剣道）を履修しなければならない」と明記してきた。だが、それでも信者の拒否が続き、学校側は他のスポーツなどで代替授業をおこなってきた。

ところが、八六年になって偶像崇拝禁止の教義にのっとって、学校行事での全校一斉の日の丸や校旗掲揚、君が代斉唱を拒否する動きもでてきた。困りはてた兵庫県立高校長協議会は、

このままでは現場が混乱するばかりなので、学校行事など特別活動を拒否する場合は卒業させない、という強い姿勢を決めることで対応しようとしている。

信仰の自由をめぐって

「エホバの証人」に限らず、新しい宗教は、病院、会社、学校、地域などでの宗教的信仰にもとづく行為が、一般の秩序や利益と衝突をおこしがちである。だが、日本国憲法の「信教の自由」は、人類が長年にわたって闘いとってきた貴重な人権条項である。この「信教の自由」と、こうした新しい宗教の信仰による社会との対立とをどう両立させていくかが、今後の重要な問題になってくる。

アメリカ社会では、信教の自由は絶対的に保障されるものとしている。これは長年のカトリックとプロテスタントの闘争を教訓として確立されてきた考え方である。だから「政教分離」と「信教の自由」は不可分になっている。最高裁判所は、「エホバの証人」の子弟に対して公立学校での国旗への敬礼を拒否する自由を保障している。だが、その一方で、信仰者の行為も、公衆の安全、健康、福祉など「公共の福祉」を守る立場から、ある一定の制約を受けることも認めている。

アメリカの新宗教の場合は、政府や教会、家族との関係のなかでは、家族と新宗教との対立がもっとも激しい。日本でも、「原理運動」や「イエスの方舟(はこぶね)」の場合に、親の側からの激しい反発が生じた。

だが逆に日本では、「真理(みち)の友」や「エホバの証人」の場合のように、血縁ぐるみ、家族ぐるみという風土も根強い。親と子の世代が宗教関係によって対立するというのは日本では少ない。むしろ宗教などのイデオロギーではなく、それ以前の、家族内の密接な関係によっての反発が多いのである。あまりの密接さから生じてくる過保護の状態の息苦しさの方が、日本の場合は強い。そこから脱出するために宗教が使われる。

このように日本の場合、新しい宗教が対立するのは、地域社会や病院、学校、企業などの機能集団や第二次集団においてである。「エホバの証人」の事件では、輸血拒否で病院と対立し、格技拒否では、学校集団と対立している。

日本の新しい宗教は、イエやムラといった土着性のなかから生じている。だからイエとかムラをもつつみこんだなかで成長する。だからあまり対立はない。柔らかい宗教である。対立するのは、地域社会や病院、学校、企業などの第二次集団とであり、だから問題を難しくする。キリスト教系の新しい宗教は、根本原理をまず前提とするから社会と対立しやすいのである。

脱肉体の発想

信仰の自由の問題とからみ、「脱肉体の発想」もまた一般社会との衝突をひきおこしやすい。宗教にはもともと肉体軽視、霊(精神)重視の発想が強い。「人はパンのみで生くるにあらず」と、現世の物質的なもの、肉体的なものを軽視する。物質(肉体)よりも心(精神)の救いが重要なのである。

肉体が死んでも精神が残り、それによって肉体の復活も可能となる。キリスト教系の新しい宗教は、そうした脱肉体の発想をますます強めている。

「復活」の発想は、肉体の操作であり再生への可能性がもとにある。瞑想(めいそう)の重視、霊感の重視、超能力、念力の信念は、肉体の超克の上に成立する。だから、集団自殺などの「肉体の死」を恐れなくなる。肉体への輸血などは、たといその肉体を生かすためにでも、拒否されるようになる。

他方、現代社会(俗の世界)はますます肉体重視の方向を強め、脱肉体の宗教(聖の世界)との対立をはらむことになる。霊感型宗教も終末型宗教もこの点においては同じである。肉体は単に道具にすぎない。救いのための道具だという考え方は、宗教食(食物のタブー)にもあらわ

れてくる。動物肉食の禁止、砂糖の禁止、コーヒーの禁止などはそうした脱肉体の発想を原点としている。だから、ジョギングやエアロビクス、健康食品による肉体重視とは対極にある。「エホバの証人」の輸血拒否死の事件は、こうした脱肉体の発想をよく示している。肉体の重視と延命を第一の価値観におく現代医学とは、あいいれない対立する考え方なのである。だから当然に医学との衝突が生じることになる。現代医学が人命を〝肉体〟におきかえるなら、「エホバの証人」はいのちを〝霊的復活〟におく。長生きの視点がまるでちがうのである。

ますます物質主義的で肉体主義的になる現代日本において、霊魂的で復活を永久な救いとする宗教とでは、やはり対立解消は簡単になしえないだろう。

2—新しい神々の特徴

1――〃第三次宗教ブーム〃

新・新宗教の出現

いま日本では〃第三次宗教ブーム〃といわれている。一九七〇年代以後、新しいタイプの宗教が勢いをましてきている。果たして本当に「新しい」かどうかはのちほど検討するとして、石油ショック(一九七三年)以後は、確かに小さな宗教と教祖がふえてきている。宗教回帰の現象も各種の調査で確かめられている。

〃第一次宗教ブーム〃は、幕末から明治初期にかけての時期だった。明治維新という激動期にさまざまな宗教が創設された。代表的な宗教は、天理教、金光教、黒住教などである。

〃第二次ブーム〃は、第二次大戦の前後から敗戦後にかけての社会の変革期である。このときは、創価学会、生長の家、立正佼成会、PL教団などが創立された。

石油ショック以後に出現した新しい宗教を、宗教学者のなかには、戦後の「新宗教」「新興宗教」に対して「新・新宗教」と呼ぶ人もいる。この三つの時期に続々と出現した宗教には、共

主な「新しい宗教」一覧

教団名	教祖(創始者)	公称信者数
霊波之光教会	波瀬善雄	約 73万人
高千穂神霊教団	岩崎照皇	約 32万人
太陽を信じるピラミッドの会	亀井美代子	約 500人
大山祇命神示教会	供 丸 斎	約 65万人
世界真光文明教団	岡田光玉	約 7万人
GLA	高橋信次	約 1万人
崇教真光	岡田光玉	約 27万人
阿 含 宗	桐山靖雄	約 20万人
弁 天 宗	大森智弁	約 40万人
解 脱 会	岡野聖憲	約 22万人
真 如 苑	伊藤真乗	約180万人
不 動 宗	黒沢正教	約130万人
世界基督教統一神霊協会	文 鮮 明	約 33万人
ものみの塔聖書冊子協会	チャールズ・T・ラッセル	約 10万人
白光真宏会	西園寺昌美	約 20万人
神 霊 教	大塚国恵	約 16万人

通性もあるし、差異性もある。どちらにポイントを置くかで呼び名も変わってくる。
「新・新宗教」という言葉は、差異性にポイントを置いて七〇年代以後の宗教現象をみようとする見方から生じている。本書では、差異性とともに共通性（連続性）をも考えようとするから、単に「新しい宗教」と名づけておく。

心の時代へ

ではなぜ、七〇年代以後に宗教ブームや宗教回帰と呼ばれる現象がおこったのだろうか。まず時代の状況をみてみよう。

一九七三年の石油ショックによって、急速な高度経済成長は一応、一段落した。それ以後は、物（商品）の豊かな高度消費社会に入った。物あまり、金あまりの現象がおこるとともに、日本は国際貿易の大幅な黒字によって貿易大国になっていく。

金あまりは、一方では、マネーゲームに人々をかりたて、投機によって地価は上昇する。他方では、物離れ、金離れ現象がおこり、〝心の時代〟といった精神面の充実欲求がおこってくる。貧困からの救いとしての宗教欲求よりも、繁栄する豊かな社会でのむなしさからの救いを求める宗教欲求がでてくる。

第二は、高度経済成長が科学技術革新によっておこなわれたため、環境汚染や公害が激しくなる。こうした科学技術力の進歩発展のマイナス面が、自然保護から反公害にいたる市民運動や住民運動となってあらわれる。同時にこうした社会運動に結集できない隠されたカゲの人々のなかにも、〝反科学〟の雰囲気が広まる。科学批判は、非合理的な超能力や念力から、科学では解明できない超科学現象（UFOやテレパシーなど）へのあこがれを呼ぶ。これが新しい宗教の基盤にある。

戦後つくられた第二次ブームの新興宗教は、高度経済成長にのって現世利益と豊かさを求めた〝利益宗教〟になってしまった。また巨大組織による〝企業宗教〟にも変わっていく。これに対して第三次ブームの新しい宗教は、小集団でオカルト志向になり、時代状況の変化をすばやくとらえてくる。

情報商品としての宗教

第三の時代状況は、情報社会の急速な高度化である。マス・メディアによる情報の流行に対して若い世代は敏感である。〝お仲間ファッション〟という現象がいわれ〝新人類〟という言葉がいわれたように、マス・メディアの情報をキャッチし、それに順応する若者がふえた。新し

い宗教にも超能力や超心理学、オカルトなどの書籍や各種の雑誌メディア、占いや易のブームなど情報流行によって人工的につくりだされたものも多い。

情報社会の常として宗教も情報商品となる。とくに新しい宗教には、一般の人々にはうかがい知れない閉ざされた世界として好奇心をそそるものがある。『フライデー』や『フォーカス』のような、のぞき見の写真週刊誌の流行と共通地盤がある。だが、普通の市民にとっては、宗教は少々恐ろしい非日常の世界でもある。自分たちの日常生活とはあまりかかわりのない怪奇の世界だという意識も強い。だからなお知りたがる。

他方、宗教教団の側もPRにのりだす。大手広告社を使う「阿含宗」のような宗教もある。大衆社会のなかで情報への敏感さと、なにか変わった差異性のある情報を求めがちな若い世代が、異端好みとして新しい宗教の情報商品に飛びつくというのも、この時代状況から読みとれるのである。だから、新しい宗教は新奇好みによってぱあっと集まってぱあっと散っていく短命な信者や、次々と宗教をあさって歩く〝渡り鳥信者〟にもことかかない。

新しい宗教に離合集散がおこりやすいのも、新しい情報商品として消費者の欲求に応じていく流行性を宗教もとり入れざるを得ないからである。

保守化の進行

八〇年代の日本社会は、ますます保守化が進んだといわれている。これを「右傾化」と呼ぶ人もいるくらいである。自民党は選挙で大勝し、自民党政権は「八六体制」という新たな保守路線を打ちだした。社会党など革新勢力は停滞を余儀なくされてきた。若い学生層にも保守化が進んだ。この保守回帰と宗教回帰は根底ではつながっている。

宗教ブームは、社会変革の挫折のあとにでてきている。六〇年安保や六九―七〇年の全共闘学生運動にみられた若々しい社会変革のエネルギーは封じこまれてしまった。社会主義やマルクス主義による理想主義的な社会革命の運動は破綻していく。この窒息した状況の挫折感から、終末論や心のエネルギーとしての霊感型の宗教への傾斜がでてくる。

新しい宗教は、現実の社会的条件の変革を求めない。それは、千年王国的な永遠なる神の国の地上楽園の構想であって、メシアによって一挙に出現するとされる。現実変革の挫折から「終末論→神の再臨→地上の天国」が生じてくる。終末論には、隠された社会変革のエネルギーがあり、その抑圧され歪められた表現がある。

社会的条件の変革を求めないということは、代わりに個人の内部の条件を変えるということである。この自分の変革のためには、運命として与えられている霊魂をいかに変えるかという

点に焦点があてられる。
瞑想にしろ身体修行・鍛練にしろ、超能力、念力をつけることにしろ、こうした自らの悪条件を克服していく自己変革の発想がある。ここに新しい宗教の魅力がある。だが、それはあまりに自閉的でもある。

2――特徴の分析

〝普通の人〟から生き神様へ

新しい宗教の特徴の第一は、〝普通の人〟が、ある日突然に「神がかり」や「霊感」を受けて神様となり教祖になることにある。
「大山祇命（おおやまねずのみこと）神示教会」の供丸斎（ともまるさい）は、大山湯という銭湯の主人だった。戦前は陸軍の軍服などを作っていたが、戦後食えなくなって風呂屋に転業したという。昭和二十一年(一九四六年)、のどを痛めつばをのみこめず苦しんでいた夜、薄いピンクの衣をまとい、髪を耳元にたばねた高貴な婦人があらわれ、「大山祇命にすがれ。すがれば今後、その方を大山祇命の使者として神の

力を授ける。神の教えを世に伝えよ」とのたまう。それ以後もしばしば降臨し、供丸斎はとうとう生き神様になってしまう。

「大門崎観音院」の教祖は、自転車屋の主人だし、「南部無量宗」の教祖も床屋の主人だった。普通の人が突然霊感を受けて神になるのは、さきの「真理の友教会」の宮本教祖（国鉄職員だった）も、「イエスの方舟」の千石イエス（アクセサリーの行商人）にも共通している。

だが、日本の宗教の教祖は、第一次ブームの天理教からはじまって、ほとんどが普通の人が、生き神様になるパターンが多いのである。

日本の新興宗教には、抽象的で超越的な神はあまり好まれない。日本の神は民衆にわかりやすい具体的な形、とくに人物としてあらわれてくる。「生き神様」という具体的人物への崇拝が特徴である。その最たるものが戦前の天皇陛下を「現人神」とした信仰だろう。シャーマニズムの根強さを感じさせる。

苦難の人生体験

そうした新しい宗教の教祖は、ほとんどが苦難と挫折の人生体験を経てきた人が多い。そうした人生体験が、民衆に訴える力に迫力を加えるのである。事業の失敗や病苦といった不幸な

生活を経てきて教祖になる。

「阿含宗」の桐山靖雄は、生まれつき病身で肺結核のため長い闘病生活を体験した。「太陽を信じるピラミッドの会」の亀井美代子は、結婚生活で苦しみの連続の生活を体験している。夫が酒乱で、暴力をふるい、サラ金業者に追いかけられ、そのなかで四人の子どもを育てている。こうした家庭苦から宗教をひらく女性教祖は、天理教の中山みき、大本教の出口ナオなど、日本の民衆宗教には多いのである。

これは、日本の新興宗教が、民衆のなかから民衆の願望に応えようとして出現してくる民衆宗教であることから当然な特徴である。

上流支配層やエリート層から教祖になることはほとんどありえない。民衆の悩みや苦しみに共感できるためには、教祖自らがそうした人生経験を経てこなければならない。また民衆もそうした人でなければ共鳴できないのである。

呪術の力

新しい宗教には、超能力や奇跡の力を主張するものが多い。社会学者の西山茂東洋大学教授は、「新・新宗教」を、①終末論的根本主義と、②呪術色の強い宗教、に分けている。

呪術色の濃い神秘主義を売り物としている教団としては、「GLA」(神光会)のグループや「神霊教」、「世界真光文明教団」、「阿含宗」などがあげられている。だが、新しい宗教のほとんどが、とくに小宗教であればあるほど、なんらかの形で呪術的な色彩をおびている。

こうした小宗教には体系化された教義や、モラルとしての戒律などはほとんどみられない。もともと日本の新宗教には厳しい集団の生活倫理は少なかった。

こうした呪術の力の重要視には、日本の新しい宗教の場合は、ある〝筋道〟がある。まず、霊のたたりという「呪い」がある。この「呪い」は不成仏霊とか水子霊とか、なんらかの形で不幸であった人々の魂からなっている。それが呪いをかけて、いま生きている人々を病気や不幸などの苦しみにおとしいれているのである。

この呪いに対して戦い克服する力が、念力とか超能力とかいわれる奇跡や秘儀の力なのである。だから霊現象と超能力とはワンセットになっている。

さらに超能力の宗教集団として、「平和教」、「高千穂神霊教団」、「真鏡会」、「正法会」などをあげる人もいる。だが、超能力の宗教といっても二つの種類に分けられる。一つは、超能力者としてただひとりだけの存在(つまり教祖)しか認めない宗教である。また、超能力者を認めたとしても教祖とその周辺のごく少数のエリートのグループだけといった宗教である。「大山祇命」

や、「世界救世教」、「太陽を信じるピラミッドの会」などはそうした宗教である。
これに対して、誰でもが教育や研修によって超能力を身につけることができるという〝大衆超能力集団〟とでもいうべき新宗教がある。それは「阿含宗」や「崇教真光文明教団」などである。「崇教真光」は「真光の業」という手かざしによって、誰でもが「御み霊」を受けて病気や災難が清められるという。この霊をうけて真光を発するには、全国の道場で研修会を受講するだけでよいのである。
手かざしの業は、二人が相対して正座し、一方が目をつぶり両手を合掌する。すると他方の人がその額に手をかざす。これを十分から十五分ぐらいおこなうと、手のひらから神の〝真光〟が放射されて、相手のこころやからだを浄化するというのである。病気の場合、その病気の場所へ手をかざすと、その病気の治療にもなる。こうした超能力は誰にでもおこなえるというのがミソである。

「行」の宗教

新しい宗教には、小さな宗教教団が多い。また〝個人宗教〟とか〝私宗教〟といわれるように、私という個人の力を鍛練しようともする。

さきに述べた超能力や念力を「行」によって自分自身で身につけようとする宗派も多い。だれでもが修行によって神になれるのである。神になる開かれた道が特徴である。この元祖を求めていくと、修験道の山伏が、山岳で修行することによって超自然の力を獲得し、その力を用いて呪術をおこなうことにいきつくだろう。

さきの「崇教真光」にも、真光の業の研修があった。「平和教」にも霊能開発講習会がある。「阿含宗」にも千座行という千日間一日も休まず読経などの勤行をおこない、自分の力で悪因縁を絶って現世成仏する「行」がある。また「ラジニーシ瞑想センター」では、ただ瞑想すること（毎日一時間）による「行」がある。

こうした「行」の宗教には、自力救済という伝統的な救い観があるとともに、自分が参加する肉体のライブによる恍惚感もあるといえる。

「行」は難行苦行というよりも、肉体を変革するときの喜悦、快楽的な喜びである。それは、エアロビクスや太極拳、さらにヨーガとの共通性もある。自らの肉体を変えることによって自分の全体が変えられるという信仰がある。それは整形美容とも似かよった、人間の生まれつきの宿命としての肉体からの脱出という脱肉体願望を秘めているのである。

権威主義集団の魅力

だが新しい宗教は、小さな個人宗教的な集団ばかりではない。教祖に絶対服従し、中央集権的なピラミッド型の組織を作りだす宗教集団もある。

その典型は、「世界基督(キリスト)教統一神霊協会」である。この宗教は、一九五四年、韓国・ソウルで文鮮明が創立し、五八年から日本への布教がはじまり、五九年に「日本統一協会」が発足している。信者は公称、日本では約三十万人という。

この宗教は、聖書を教典とし、神を中心とした〝人類一家族主義〟を目ざすが、強い終末観とイエスの再臨を教義としている。統一教会が社会に知られるようになったのは、一九六〇年代後半の大学紛争のかげでの統一教会系の「原理研究会」の活動によってである。「親泣かせの原理運動」とか、「学生間にひろがる学業放棄や家出」とかと報道され、家族とのトラブルがひろがり、「原理運動対策父母の会」も生まれた。

その後、統一教会は二つの方向が社会的に注目された。ひとつは、「国際勝共連合」にみられるような世界的な反共・右傾運動である。もうひとつは、〝霊感商法〟であって、印鑑、壺、多宝塔などの訪問販売である。この二つは社会的にも数々の問題をおこしている。

この宗教の魅力は、その権威主義な心理体制にある。絶対的な真理、絶対的指導者への服従

によって、信者は不安や孤独感、無力感からぬけだせるからである。自分の考えで行動することは、「サタンが入る」ことであり、「メシア（文鮮明）→アベル（上級会員）→カイン（下級会員）」という上意下達の絶対服従の集団に魅力がある。

この統一教会にひかれる若者たちを分析して、山本晴義編『現代日本の宗教』ではこう指摘している。

孤独で不安な青年にとっての熱気ある共同体的一体感の強烈な体験、世界の現状をサタンの血統による堕落だとトータルにバッサリ断罪することが、日常的欲求不満をもつ若者に対して有する大きな心理的効果、目標を持たぬシラケ世代に与えられた「神の国」は近いという切迫した使命感、「乳離れ不在」の若者が親や教師、世俗的な価値一般をラディカルに「見返す」ために手に入れた強力な幻想的武器、——これが魅力だというのだ。

権威主義的性格

日本の若者たちに「権威主義的性格」がふえてきているのが、統一教会の運動にひかれる原因なのである。では、「権威主義的性格」とはどういうものか。それは、ドイツのフランクフルト学派の社会哲学者ホルクハイマーが作りだした考え方であり、簡単にいうと次のような内容

である。
すなわち、因襲的価値への機械的屈従や、すべての反対者とアウトサイダーへの盲目的憎悪を伴う権威への盲目的服従、さらに内省を好まないことや硬直したステレオタイプ的思考、迷信好み、人間性に対する半ば道徳主義的半ば皮肉な反対などから、権威主義的性格はなっているというのだ（マーティン・ジェイ『弁証法的想像力』）。
これをもう少し説明すると、自分たちの集団内部で理想化された道徳的な権威に対する従順で無批判的な服従は、外部の自分たちを侵害すると思われるものに対する攻撃と裏腹になっている。自分が抑圧されているという情緒的な憎悪は、外部のある者をサタンとして想像して憎しみを投射することになる。だから社会への反抗の形をとる。
また個人の運命を神秘的な決定作用で見、硬い考え方をとる。心優しい知的なものを敵視し、力のタフネスさを重んじる。強者と弱い者、支配と服従、指導者と指導される者という二元性でこの社会を考えがちになる。
新しい宗教が若者たちをとらえるのは、現代日本社会の若者に、こうした性格が顕著だからである。教祖に強い父性や母性を想定し（例えば、文鮮明を「お父さま」、千石イエスを「おっちゃん」と呼ぶ）、親に対する服従と反抗の失敗を、教祖によって補償しようとしているのである。

霊の二元論

さらに、新しい宗教の特徴として共通にみられる性格は、霊魂の存在を重視する「霊魂主義」である。と同時に、それは霊魂の二元論である。善い霊と悪い霊がはっきり二つあって、相互に対立し合っている世界なのである。

もともと日本の民衆宗教における宇宙の構造論には、「現実の世界」と「霊界（幽界）」とに分ける考え方が強い。「現実の世界」はこの俗社会で、物質と肉体の世界なのである。これに対し「霊界」は多種多様な霊がうごめいている世界なのである。その上、霊界の動きが、この現実の世界のなかになんらかの形で反映してでてくるという相互関係の発想がある。

おまけにこの霊も二元性をもち、善い霊と悪い霊とがある。霊界にはさまざまな個性をもった霊がうごめいている。動物霊、浄化霊、不成仏霊（ふじょうぶつ）、守護霊、邪霊、生霊……。善霊と悪霊はせめぎあっている。

問題は悪霊にある。これらの悪霊は目に見えないが、なんらかの形で現実の人間の肉体に入りこみ、とりつくと考えられている。これらの悪霊が現実の肉体にとりつくと、人間の生命活動に大きな影響を与えて歪み（ゆが）を与える。それが病気になったり不幸になったりする原因と考え

られている。

また善霊と考えられている霊であっても、きちんと祭られずに無縁仏のように放置されていたりすると、悪霊に転化すると考えられている。また、この世の中に執着があって死んでいった霊も悪霊に転じる。つまり「悪霊↓善霊↓悪霊」といった循環の構造があって、この循環を断ち切ることが、新しい宗教の重要な役割として浮かび上がってくるのである。そのテクニックはさまざまであるが……。

だから、日本の第一次から第三次宗教ブームにいたる新宗教にとっては、こうした悪い霊をどのようにおさめるかが重要な課題になる。それは、「供養」とか「慰霊」とか「鎮魂」とか「浄化」とか、さまざまな言葉で呼ばれても同じことである。これは「霊友会」「大本教」から「世界真光文明教団」「阿含宗」まで共通している。

例えば、新しい宗教教団のなかに住吉大神をあがめる教団がある。この教団は、霊の二元論の典型である。この世の出来事は因縁で動く。因縁には良因縁と悪因縁の二つがある。悪因縁は病気や事故など不慮の死をとげた先祖霊や、水子(みずこ)や動物の霊によってもたらされる。だからこの悪因縁を浄化することによって苦悩からぬけでることができる。そのため住吉大神にうかがいをたて、その家にもっともふさわしい守護霊を示してもらい、毎日礼拝すれば、さまよえ

る霊が浄化され、しあわせがもたらされると考えるのだ。
こうした発想で書かれた守護霊の本がベストセラーになるところをみると、やはり日本人には霊の二元論は根強いといってよい。

終末型の善悪二元論

終末型の宗教においても善悪二元論は根強い。善悪の戦いによって最後に地上天国が建設されるという考え方である。「エホバの証人」では、この世の支配者はサタンであって、最後の終末戦争（ハルマゲドン）で、イエス・キリストを総司令官とする神の軍団が、悪魔の軍団に加担する人々を滅ぼす。この戦いで助かるのは、「エホバの証人」の信者だけというのである。「統一教会」でも、善悪二元の戦いという発想は濃い。これが現実世界においては、神の側が「統一教会」や自由主義諸国であり、サタンの側が共産主義となる。「勝共連合」の反共主義は、終末論と善悪の戦いによって裏づけられている。
こうした新しい宗教だけにかぎらず、もともと宗教には二元論的発想が多い。天国と地獄、神と悪魔、善と悪、罪と救い、けがれときよめ……。この相対立するものが、闘争するという闘争観も多い。そして、最後に、自分たちの宗教の神を信じた者のみが救われ、天国をきずく

という〝選民〟思想も、その延長線上にあらわれてくる。
こうした善悪二元論は、「敵と味方」をはっきり分けるからわかりやすい。自分の宗派を党派として明確化し、その強固な団結をつくりだすためには有効なのである。それは、政治闘争となんと似ていることだろう。保守と革新がそれぞれパルタイ(党派)を組織し、相互に闘う政党政治にまでこの傾向はみられる。独裁政治家になればなるほど、自分に反対する党派を悪としてみて絶滅しようとする。
こうした善悪二元論による「勧善懲悪」の思想は、民衆にたいへんわかりやすいから、そこに浸透するためのアジテーションとしても有効性がある。だからしばしば政治党派から宗教の教祖・教団によって、このテクニックはもちいられてきたといってよい。自らの要求不満、自らがつくりだした自己抑圧の歪みを、「他者」を悪魔と想定して投影するという心理機構がここにも働いている。それは、終末という危機感によって、ますます強められて表現されてくるのである。

水と光と手

さらに、新しい宗教を記号論的に分析すると、「水と光と手」が浮かび上がってくる。

水については古くから聖水信仰があった。水はきよめに使われてきた。新しい宗教においても、水が重要な象徴になっている。「辯天宗」では、「水の心」で罪障消滅を願っている。教団の周囲には大きな池をめぐらし、七夕祭には池の水を代える。この水には打ち身などに効力があるとされている。約六万体の水子霊の水子供養塔の周囲にも水がはりめぐらされている。「真鏡会」では、「お光の水」というのがある。信者は朝コップ一杯の水を床の間に供え、立ったまま、両手を大きく開いて印を結ぶ。「霊波之光教会」は、奇跡の秘法として御神酒を頭のてっぺんと首すじにかける。

光というのも宗教でよく使われる。「世界救世教」は「お光様」といった。仏像などに後光がさすという。光と神とはつきものである。「崇教真光（まひかり）」では、「真光の業（わざ）」というのがあって、手から光が発せられ奇跡の力となる。光とは少しちがうが、火も宗教にはよく使われる。「阿含宗」のお祭りは、火をもやし、護摩（ごま）をたく。

超能力や奇跡の力として、人間の手もまた重要な役割を果たしている。藤田妃見子の「龍宮フェローシップ」では、「乙姫の神手之法」というのがあって、手で触れるとあらゆる難病や悪いクセが治療（神霊治療）される。これは「大山祇命（おおやまねずのみこと）神示教会」の手を触れることによる病気治療（これは、ワイセツ行為にうけとられた）にも共通している。

乙姫様の「手之法」は、乙姫様の手が信者の手を包みこむと霊力伝授がおこるし、信者が送ってきた写真の上に手を当てるだけで霊障がわかりそれを解消できるという。また、「太陽を信じるピラミッドの会」でも、会員が合掌し、その手を教祖が両手で包んで瞑想するとその人の絵や字がでてくる。それをもとに意味を判断する。

カトリックでも重病の患者の手を握るという運動がある。手は、人と人をつなぐ象徴でもあるし、人と神をつなぐ交通の手段でもある。新しい宗教が具体的な人間の手という肉体性を重視しているのは面白いことである。

ライブの魅力

どんな宗教にも小道具が必要である。もちろん、それを偶像崇拝として批判する宗教もある。だが新興宗教が民衆を獲得するためには、いろいろな具体的な小道具がどうしても必要となるようである。

かつての既成の大宗教は、教典とともに、目でみられる視覚型（仏像や絵画、建築物……）の道具の使用が目立った。教典や教義よりも、感覚性（フィーリング）をたっとぶ小宗教では、小道具はますます重要な役割をもつようになる。

儀式という見世物においても、こうした小道具は必要である。新しい神々たちの儀式は、観客（信者）をまきこみ、演技性を強めてくる。信者も俳優なのである。「真光の業」は、全員参加の演劇である。そうしたライブの魅力を新しい宗教は積極的に活かそうとしている。「阿含宗」の星祭りは、こうした大衆演劇の祭典であり、ライブの大集会でもある。

手の重視は、そうした宗教の演劇化ともかかわっている。演劇でも手の所作は、俳優の演技の基本である。新しい宗教がライブ化し演劇化してきたのは、大衆時代という要素もあるが、ロックコンサートのような歌手（教祖）とファンとの感情の一致による熱狂が必要となってきているからである。これは、宗教に昔からある集団催眠作用の再生とうけとってもよいだろう。

宗教食

肉体の変身願望は人間に古くからある。現代の宗教もこの変身願望をさまざまに活用している。瞑想から超能力、念力、ヨーガなど、肉体の変身の重視はどの宗教にもある。だが、新しい宗教に目立つのは、食物によって肉体を変身させようとする傾向である。この宗教食は、現代社会でさかんになってきている自然食品や健康食品のブームと似ている。

古くからは「モルモン教」が有名である。アルコール類、コーヒーは飲まず、タバコも吸わ

ない。「セブンスデー・アドベンチスト教団」は、アダムとイブの堕落以前のものを食べるということで、種を持つ草と実を結ぶ木を食べる。豚肉やウロコのない魚(タコやイカ)は食べない。

日本の新しい宗教でも宗教食を看板にかかげるところが多い。最近、「阿含宗」の「密教食」が薬事法違反に問われたくらいである。また「解脱会」では、「天茶供養」をおこなっている。天茶とは、アジサイ花の変種で葉を蒸してもみ、緑汁を除いて乾かしたものをお茶として飲む。長野県の黒姫高原に専用の農場をもち、天茶入りの石けんも販売しているほどである。不成仏の先祖霊を供養するため、天茶をひしゃくですくって般若心経を唱えながら何度もお墓に注いで供養するのである。

「高千穂神霊教団」では、「健脳食」というものをすすめている。人間の生体にはエネルギーがあって、それをふやすのを妨害しているのは白砂糖だという。白砂糖は健康の敵であり、無力感や不安感をます。だから同教団では、白砂糖無添加のハチミツや、ビタミンCの梅肉エキス、野草セルロース、有機ゲルマニウム、有機自然酵素などを販売している。

宗教ではないが、紅茶キノコとかゲルマニウムとかが、人間の肉体に新しい効果があるものとして流行したこともあった。食品が工業製品化し、食品公害の危険も多くなると、人々の肉体への不安も高まってくる。そうしたとき、なにか新しい健康食品への期待が強まるのも当然

である。もともと宗教には、教義上からくる食物のタブーがあった。ヒンズー教の牛肉、イスラム教の豚肉など、肉食へのタブーは根強くある。自然食、菜食への願望は、日本の仏教にもある。生物を殺すことへの嫌悪感は、肉食へのタブーとつながってくる。

宗教と食物、宗教と肉体との関係は、宗教の根源のひとつであって、新しい宗教がそうした延長線上にのっとって自然食運動をおこなうのは、現代的なやり方でもある。

3 現代日本の宗教状況

1――宗教回帰現象

多様性と雑種性

かつてある学者は、新興宗教が続々と生まれるのを形容し、「神々のラッシュアワー」と名づけた。現代日本の宗教状況は、こうしたラッシュアワーの状況が続いており、さまざまな小集団から既成の組織集団まで、またキリスト教から仏教、神道、新宗教まで、その多様性が目立っている。

日本の宗教宗派はともかく数が多い。文化庁の宗教法人の調べだけでも、宗教法人は十八万三千もある。さらに、どの宗派にも属さないいわゆる〝小さな神々〟たちである単立宗教法人は、約五千百。だが、こうした文化庁の統計に入ってこない小人数の宗教宗派までいれたら、もっと数はふえることになる。

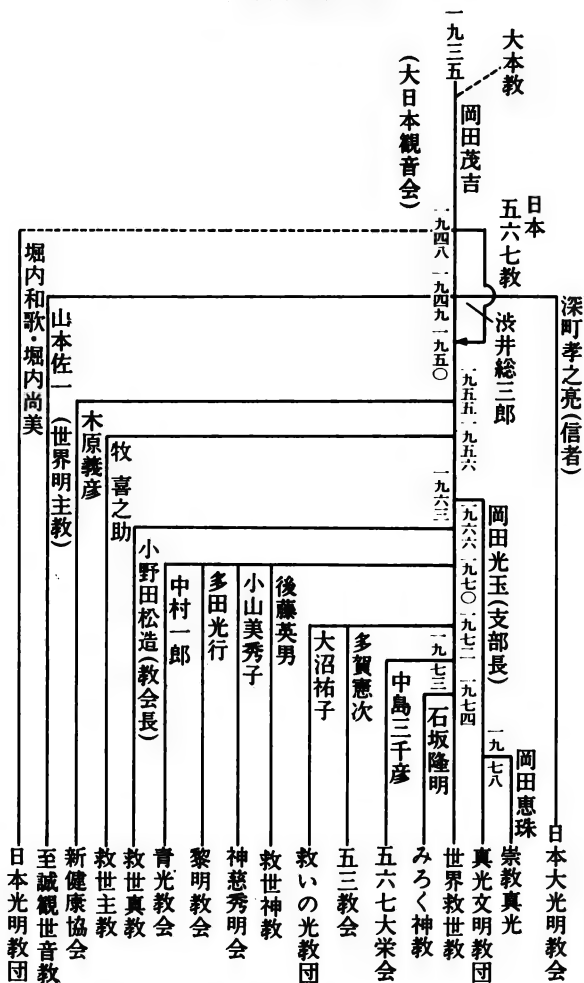
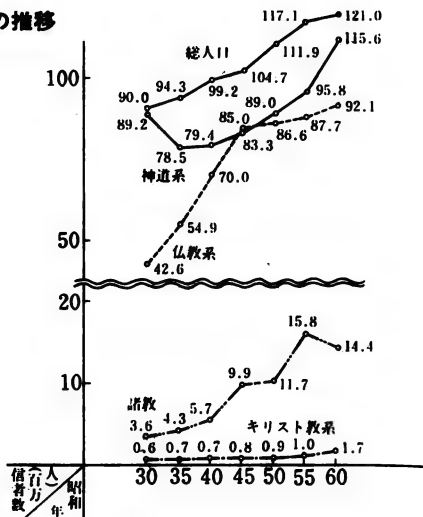
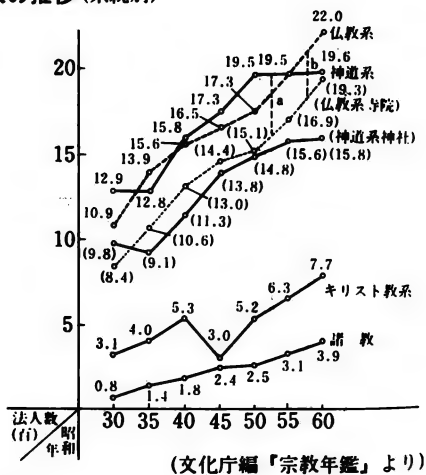
この多様性は、近年、小さな宗教集団が続々と誕生したため、さらに深まってきている。もうひとつ、既成の宗教教団が次々と連鎖反応のように分裂して小単位の宗教宗派になっていく

場合もある。
　多様性は分裂性からも生じているのが特徴である。多数の宗教社会学者による調査報告書『新宗教研究調査ハンドブック』から、「大本教」から分派した「世界救世教」の分裂宗教の図を一例としてかかげておこう（次ページ参照）。
　こうした分裂によって、数多くの宗教、宗派が生じてくる。さらに、日本の宗教状況の特徴は、古今東西の宗教が共存しているというあまり世界に類例がない点にある。
　また、日本の場合は、宗教と宗教的習俗とが共存している。神道や仏教は、冠婚葬祭などの習俗的儀式をつかさどっている。が、教義による熱心な信仰者は少ない。明治以後できた新宗教も、大きくなると組織が官僚化し教団となる。だが、それが日本全体の宗教を代表するということはない。ある段階にくると停滞してしまう。
　だから多様性と雑種性が日本の宗教を彩ることになる。ただひとつの宗教が日本を支配するといった支配宗教の存在は、現代日本においてはみられないのである。

折衷主義
　日本の宗教は、仏教と神道などにみられるように、前近代社会から折衷主義の要素が強い。

世界救世教の教団分立図
（『新宗教研究調査ハンドブック』より）

大本教
一九三五
岡田茂吉
（大日本観音会）
日本五六七教
一九四八
一九四九
一九五〇
渋井総三郎
深町孝之亮（信者）
堀内和歌・堀内尚美
山本佐一（世界明主教）
一九五五
木原義彦
一九五六
牧　喜之助
一九六三
岡田光玉（支部長）
一九六六
小野田松造（教会長）
一九七〇
中村一郎
多田光行
小山美秀子
後藤英男
一九七二
大沼祐子
多賀憲次
一九七三
中島三千彦
一九七四
石坂隆明
一九七八
岡田恵珠

日本光明教団
至誠観世音教
新健康協会
救世主教
救世真教
青光教会
黎明教会
神慈秀明会
救世神教
救いの光教団
五三教会
五六七大栄会
みろく神教
世界救世教
真光文明教団
崇教真光
日本大光明教会

単立宗教法人の推移（系統別）

（文化庁編『宗教年鑑』より）

そして、新しい宗教にもさまざまな宗教を折衷した性格をもつものが多い。「真理（みち）の友教会」が、キリストと観音様をともに祭壇にかざるのは、折衷主義のあらわれである。戦前は神道系、戦後は仏教系をベースにした折衷主義の新宗教が多かった。だが、現代は、キリスト教系を基盤とするものと、神道、仏教に民俗信仰の呪術的要素をミックスした折衷主義の宗教がふえてきているのが特徴といえるだろう。

この折衷主義は、さきほどの日本の宗教状況の多様性、雑種性ともつながってくる。さらに、〝生き神様〟という教祖を中心として信仰集団が形成される点も、宗教教派が無限に分裂していく可能性をつくっており、小宗教の数多さの原因をもなしている。

新旧の共存関係

この折衷主義は、既成宗教と新しい宗教の共存関係を可能にする。既成宗教は、それぞれ組織を固め安定化している。組織が巨大化し安定的になればなるほど、合理的システムになり官僚組織になる。宗教のなかの呪術の部分（オカルト、超能力など）は切り捨てられていく。

既成宗教は、政治活動や社会運動、平和運動、国際友好運動など一般向けの運動をおこなうようになる。また、自らの信仰を合理化するために、知識や教養の面に進出する。さまざまな

出版物や雑誌（『潮』や『いんなあとりっぷ』など）を出版し、宗教色を消していこうとする。さらに、スポーツ（PL学園の高校野球など）や芸術などの部門に進出するようになる。つまり、宗教をベースとした大衆運動化の傾向が強まるのである。

他方、仏教や神道などの既成宗教は、冠婚葬祭の特権を手に入れている。これも、新しい宗教とは競合することはほとんどない。つまり、既成宗教の基盤を新しい宗教が侵食しないことが共存・分業関係をたやすくしているのである。井上順孝国学院大学助教授は、そうした見方をしている。つまり、既成宗教である仏教や神道と新しい宗教は競合しないような「分業・共存の関係」にあるというのだ。

確かに、冠婚葬祭は江戸時代以来、既成の伝統仏教の一手販売となっている。葬式や一周忌などの法要は、仏教教団でおこなわれている。神社などの氏子であることにも新しい宗教は寛容である。結婚式が仏前結婚や神前結婚であっても、新しい宗教の信者にとってはかまわないのである。つまり、多重な兼務の宗教信者であってもよいわけだ。

排他型と寛容型

宗教には、排他型と寛容型がある。排他型とは、自分の属する宗教の教義や信仰を絶対とす

るものであり、他の宗教を異教として排除し迫害する型である。この排他型宗教は、狂信と異端への迫害が顕著である。

日本以外の宗教にはこうした形のものが多い。ヨーロッパのキリスト教の新教(プロテスタント)と旧教(カトリック)による宗教戦争はそうした排他型宗教の典型だった。またイスラム教でも、スンニ派とシーア派の対立など排他型宗教の色彩が濃い。現代日本の宗教でも、「統一教会」や「エホバの証人」などにはこうした傾向がみられる。

他方、寛容型宗教は、他宗教を排除せず寛容であり、自らの教義や信仰によって、信者の生活全体を拘束することはしない。ゆるやかな戒律であり、異端にも寛容なのである。宗教に対する考え方が、全体の社会生活のなかで柔らかいといってよいだろう。

こうした〝柔らかい宗教〟は、日本の宗教風土には根強い。だから、宗教教団同士も共存しえるのである。それは、宗教の個人化ともつながってくる。個人がいくつもの教団に属することが可能になるのである。

柔らかい宗教

だから、日本では、宗教であるのか、非宗教であるのか、その境界がはっきりしないあいま

いなものが多くみられる。宗教の無境界現象といったものである。「聖」と「俗」の区分が次第にぼやけてきている。こうした宗教をいま〝柔らかい宗教〟と呼んでおこう。
つまり、柔らかい宗教とは、宗教と日常の生活倫理との境界があいまいであって、修養団体とみなしてもよいようなモラルを教えようとする。厳格な神信仰と日常生活との境界や断絶が存在しないのである。〝無境界〟宗教といってもよいだろう。
例えば、「パーフェクトリバティ教団」(PL教団)は、そうした柔らかい宗教の典型といえるかもしれない。「PL処生訓二一ヵ条」の第一条の有名な「人生は芸術である」とは、各人が職場や家庭でその個性を自由に表現することを意味しており、それは市民社会の日常モラルとそう変わりはない。このPL教団の信仰生活心得などをみても、それは宗教の戒律というよりも、日常生活の〝処生訓〟といっても通用するものが多い。それはPL教団と同じように「ひとのみち」から生じた「実践倫理宏正会」などにもいえることである。
PL教団の信仰生活心得には、例えば、「自分のすること言うことに誠をこめ、心を行き届かして暮します」とか、「自分の考えにとらわれて強情ばりません」とか、「夫婦はしんから仲良く暮らします」「朝は気持よく起きます」などがかかげられている。
こうしたきまりは、日常倫理や処生訓と日本の宗教が、ほとんど境界がないことを示してい

る。

また、宗教と世俗の企業活動との境界が不明瞭であって、宗教活動と商売活動とがあいまいになっているところにも現代日本の宗教の特色があるといえる。神社でも、絵馬やお守り、破魔矢などを商売として売っているのも、そのあいまいさを示している。例えば、いま問題になっている〝霊感商法〟の「ハッピーワールド社」は、新しい宗教が、組織化された販売体制を使って、人々の心の不安を利用して印鑑や多宝塔、にんじんエキス、壺などを売りさばき巨額な利益をあげている。

このような柔らかな宗教現象は、消費者販売とその形態はほとんど変わらない。宗教と非宗教の領域があいまいなのである。

宗教の世俗化

宗教学者は、現代社会における宗教の機能の変化を、「世俗化」という言葉で分析している。宗教社会学で世俗化というのは次の二点をいう。

第一は、宗教における私的機能の強化であり、第二は、宗教の統合機能が拡散することである。

宗教の私的機能の強化とはどういうことか。それは、宗教が国家宗教とか、国民の教化や精神統制のために重要視されていた社会からの転換によるものである。「聖」なる宗教と「俗」なる政治が一致していた社会（前近代社会）から、個人の私的な活動として宗教が縮小されていく時代への転換なのである。

宗教は、個人の自由な選択によって選ばれ、その力は、その個人の内面倫理や内面規範となって、それ以上の機能はもたなくなる。

国家や共同体による強制から信仰が自由になることは、「自由な個人」の確立と不可分であり、思想、信仰の自由と密接なつながりをもつ。

支配宗教が国家と結びつき大多数の国民の信仰を統制するという政治体制は、憲法上の「信教の自由」をもとにする政教分離によって、戦後日本ではありえなくなった。信仰は、まったく個人の私生活における内心のこころのよりどころにすぎなくなり、なにを信じようとそれは、個人の自由なのである。だから、UFOであろうと、生霊、人魂であろうと、超能力であろうと、それは個人レベルでの信仰であって、公的社会生活とは関係がなくなる。マイホーム主義にならっていえば、〝マイ宗教〟であり、こうした上に、新しい神々が続々と生まれたともいえる。

この宗教の私人化、内面化という現象は、当然に、宗教機能が世俗社会のなかに拡散してしまう現象をともなう。新興宗教が、修養団体や道徳運動、平和運動、政治運動をおこなったり、世俗的な冠婚葬祭などの行事をおこなったりするのは、この拡散作用をあらわしている。つまり宗教と非宗教の無境界現象なのである。

この現象は、他集団と明確に区別された教義と教典、教祖に忠実な信仰集団を宗教と考えることよりも、ゆるやかな共有する世界像をもち、その社会の人々の社会慣行をとりおこなうものとしての世俗宗教の発達とみてよい。

日本では、七五三、葬式や結婚式から地鎮祭、初詣でまで、もともと世俗宗教の性格が濃厚だったともいえるのである。

レトロ（復古）現象

他方、七〇年代以後の日本では、宗教のレトロ（復古）現象が目立つようになった。これまで近代化のなかで無視されたり、忘れられたりしていた古神道（こしんとう）や修験道（しゅげんどう）、民俗宗教、密教などが見直され、ブームになったのである。民俗宗教が大都市で見直され、霊能者の名鑑やガイドブックが出版され、よく売れた。

塩原勉大阪大学教授が、一九八六年に奈良県生駒(いこま)にある修験寺院や神社神道系の教団の霊能者の現状を調べた。それによると、現役で活動している者の七割近くは女性、それも七〇年代以後大幅にふえたという。五十歳以上の中高年層が七割。入信のきっかけは病気、家庭問題、商売などのトラブルが六割、身近な人のすすめや、自発的入信が四割という。霊視、霊聴、霊言など霊能力をもつ者は二ないし三割、つきものおとしや病気なおしなどさらに強い霊能力をもつ者が一割である。これらの霊能者たちの二割は自分たちの教団をもっており、信者数は、数十人の小集団と、二百人ほどの大集団とに二分されている。

　近代化とレトロには相関関係がある。近代化がもてはやされる時代には、宗教は前近代の〃封建遺制〃としてマイナスの評価しか与えられない。または、近代化のために生じた歪(ゆが)みや影の部分を担当するだけの、隠され、差別されたものとしか考えられない。

　これまで近代化（富国強兵であろうと、高度成長であろうと）の犠牲者の救済としてしか宗教はとらえられてこなかった。だが、近代化があるピークに達するとその反動が生じる。近代化のために踏みにじられ無視されてきた領域（歪められたこころの問題）が再評価されてくるのである。七〇年代以降に宗教の揺れ戻しが生じたのも、過度の近代化による技術合理化への反動とみることができる。

こうした近代化への反動は、宗教の見直しというレトロ現象をおこし、同時に非合理な呪術のブームもひきおこした。合理主義に対する非合理なものの復権が〝第三次宗教ブーム〟には確かにみられるのである。

密教ブーム

こうしたレトロ現象のひとつに、密教ブームがある。これは、七〇年代に入ってさかんにいわれた。では、密教とは何か。

密教は、仏教のなかでも神秘主義の色彩が非常に強い。哲学的には、仏と人との一致を確信し、これを「マンダラ」や「真言」という呪言で象徴し、修行をおこない、この現実の身のまで成仏(即身成仏)することを目的とする。日本では空海の真言宗においてこの密教は完成されたとみられている。

現代の密教ブームは、戦前の仏教ブームとはひとあじ違う傾向をもっている。日本ではこれまで、仏教への回帰現象は思想界でも近代になって何回かおこった。戦前の仏教見直しは、明るい合理主義や啓蒙主義の面が強かった。顕教といわれる面で、理論への親近感があった。だから密教などの感性的なものや神秘主義の面は、完全に欠けていた。ところが戦後になって、

言葉や論理では説明できない仏の世界にひかれる傾向が強まってきた。高度経済成長を経たのち、密教系寺院と密教美術への興味がさらに高まり、密教ブームへとつながっていく。
密教ブームには、理性放棄のオカルトと日本回帰のレトロ現象とがまじり合っている。合理的言語や論理ではなく、神人合一の神秘主義やオカルトの傾向があって、この密教ブームは、〝小さな神々〟たちの続出と似かよった精神風土から生じてきているとみてよいだろう。
哲学者の梅原猛氏は、密教を「人間の肉体と欲望を肯定する生命の哲学」だと位置づけている。つまりシャカ仏教が、「死」とか「空」の教えに傾むいたのを、もう一度生命の道に呼びかえそうとしたというのだ。だから、あらゆる現世の欲望の復権がはかられることになる。とくに男女の愛欲、男女交合（セックス）の欲望が大胆に肯定されることになる。
密教の即身成仏の考え方には、肉体のままで変身していくという発想が強い。これも新しい宗教の発想と近い。密教の即身成仏には、肉体を難行苦行にさらしたり、断食、さらにミイラ化などによって自ら神になれるという、肉体からそのまま神への道が説かれている。もうひとつは、男女の肉体的な享楽を尊重して快楽主義によって神になる道である。「左道仏教」や「真言立川流」という宗派は、そうした密教の一派である。こうした宗教には生殖崇拝ともいえる傾向がある。

密教ブームの精神風土には、現実の欲望を肯定し、肉体の変身をめざす呪術の復権がある。これが七〇年以後のレトロの現象と結びつき、密教の見直しがひろがったといえるのである。問題は、なぜ現代の高度消費文明、技術社会のなかでの欲望肯定や快楽主義、現実の肉体重視が、レトロと結びつき、密教ブームになっていったかにある。

日本の思想史をみると、近代（西欧）と超近代（土着・古層）の振り子運動がくり返しあらわれてくる。なにかを主張する場合、西欧に教科書を求めない心情の場合は、日本の伝統の思想のなかにその根拠を得ようとする。その前近代指向は、奈良、平安、室町、江戸だけでなく、古代原始の縄文時代にまでさかのぼって土着の心性を発見しようとするのである。この密教の発想を縄文人の心性にまで延長して論じた学者が出たのも、そうした日本思想の特徴から生じたものと思われるのである。

マンダラの美学

マンダラにひかれる人たちも多くなった。マンダラは密教の宇宙観を絵画で描いたものである。〝マンダラの前田〟として世界的に知られた画家・前田常作氏によれば、マンダラは現代芸術の最先端と見合うという。前田氏によれば、密教のマンダラは宗教に初めて視聴覚を持ち込

んだ最大の発見だという。
その一、マンダラ・コラージュ説。金剛界マンダラは、一つの世界が九つに分かれ、九つの一つ一つがまた九つに分かれるというように、同じ型が無限に小さく入っていき、出ると無限に大きくなる「入れ子構造」になっている。ミクロとマクロが秩序をもって貼り合わせられているコラージュだという。
また、マンダラ・オプチカルアート説。胎蔵界マンダラの観音様の背中の光背と蓮華の台座の色彩は、最初が青の光背だと隣は赤、その上が青だと次は赤といった市松模様で、チカチカピカピカ光る現代のオプチカルアートと同じだというのだ。
グラフィック・デザイナーの杉浦康平氏もマンダラに魅せられた一人である。杉浦氏によれば、マンダラにひかれるのはその調和感覚のやすらぎだという。マンダラには、世界のあらゆる図像の根本原理の構造化がそなわっているという。マンダラでは、太陽と月、男性原理と女性原理……といった対比構造があらわれる。それが相互に干渉し照応し相補いながら、ひとつの輪としての宇宙に統合していく。回帰する輪の思想は仏教の輪廻観と宇宙観につながる。「分裂しがちな現代人にやすらぎを与える図」だと杉浦氏はマンダラについて語っている。
人々がマンダラにひかれるのは、レトロ現象であるとともに、ポストモダンという近代の超

克への志向もある。〝第三次宗教ブーム〟には、このレトロ現象と西欧近代をのりこえるポストモダンの動きとが、ないまぜになっているところに特徴がある。

2──「イエスの方舟」再考

千石イエスの吸引力

〝新しい宗教〟とか〝小さな神々たち〟とかいわれだした最初のさきがけは、やはり「イエスの方舟」だった。この宗教現象をどうみるかは、現代日本の宗教状況に大きくかかわってくる。この事件に対しての二つの分析を考える前に、「イエスの方舟」の事件を簡単に紹介してみよう。

一九五九年から教祖の千石イエスが中心となって東京の多摩地区で、「極東キリスト教会イエスの方舟」として活動をはじめた。空き地に建てたバラックのなかで集団生活をしながら、「親は子を搾取する」など独特な教義を展開した。一九六五年から七二年にかけて、高校生やOLなど若い女性十人が次々に家出して入信し、家族とのトラブルが絶えなかった。

失跡女性のうち七人の家族が警視庁に捜索願いをだしたりしているうちに、七八年に、信者

の女性ら二十六人が、教祖の千石イエスとともに突然行方不明になる事件に発展した。
八〇年には国会で民社党議員が、「方舟の行動は狂信的」としてとりあげ、警視庁も本格的な捜査に入った。ところが約二年間の福岡市での漂流生活ののち、八〇年七月に、静岡県熱海市で女性信者たちは保護され、千石は同市の病院に入院しているのが発見されたのである。
方舟による女性中心の勧誘──→親とのトラブル──→集団失跡──→警視庁の捜査──→名誉棄損による書類送検──→再び福岡市での布教。こうして「イエスの方舟」はマスコミを騒がした。この事件は、社会的にも大きな関心をひきおこした〝新しい宗教〟の最初の例だったといえよう。この事件で表面化した親子間の断絶や、現代においても宗教的なもののもつ不思議な吸引力が注目されたのである。

現代の〝かけ込み寺〟

では、なぜ、「イエスの方舟」はそんなに女性たちをひきつけたのだろうか。「イエスの方舟」には悩める女性たちの〝かけ込み寺〟的な性格が強く、悩める女性を受け入れているうちに家族との間に誤解が生じ、失跡・逃避行になっていった。
保護されたとき、女性信者は口々に「共同生活は楽しかった」と述べている。千石イエスの

三女の恵さん（二十四歳）は、「イエスの方舟」についてこう述べていた。

「イエスの方舟には、仲良くするという原則以外に特別の教義はない。聖書を基礎とするが、千石イエスが聖書を開いて信者に講義するということもない。寂しい人たちが集まり、手を握り、助け合って生きていく、そういうグループです。入会してきた人は家出するまで家庭的に複雑な人ばかりだった」

この宗教現象についてはいろいろな面からとりあげられ、論じられた。ここでは二つの分析をとりあげてみる。まず文化人類学者の山口昌男東京外語大学教授による『イエスの方舟』の記号論」である。

山口氏は、この集団を長屋的気楽さをもった「コミュニタス」と位置づけている。つまり、山口氏は、秩序と反秩序の関係からこの集団のあり方を説きあかそうとする。現実社会には、きっちりとした秩序や正統性を維持する「構造」の状況がある。こうした状況からぬけだし、より人間的な暖かさや自由を求めあう人々の集団が「コミュニタス」であるという。

「構造」の社会、つまり日常の市民社会は、契約関係や社会的規制による義務関係で結ばれている。これに対して「コミュニタス」の社会は、より自由な信頼関係によって結ばれている。

例えば、ヒッピー運動はその一つの例だという。息苦しい固定した文化の抑圧の安全弁として、

自由な「反文化」のかけ込み寺のような避難所が必要であり、山口氏は「イエスの方舟」をそうしたものとみるのである。

メディアの問題

山口氏が「イエスの方舟」の記号論で分析したのは、さらに、こうしたコミュニタスの運動に対する報道の仕方であった。「サンケイ」と「サンデー毎日」の両方の報道の仕方を分析し、こうした宗教集団にどのような仕方で、常識的市民による〝魔女狩り〟がおこなわれたか、それが「イエスの方舟」を迫害→漂流という方向にどう追いやったかの分析だった。

メディアが常識社会の不安から「物語」をつくりあげ、迫害にまわる「文化のスキャンダラス」な部分を、山口氏は「イエスの方舟」事件から見出している。

つまり「イエスの方舟」のもつコミュニタス形成の力と、非定住性に対する「定住」社会の側の非寛容さである。このため、コミュニタスの集団は集団的放浪に走らざるを得なくなる。この放浪は定住社会側の不安感をますます増大する。「抑制力を欠いたジャーナリズムが介入する場合、混乱した因果関係と行き当たりばったりの符合を意味ありげにちらつかせる、安っぽいが、しかし危険な『物語』がつくられる」と山口氏は指摘している。

「イエスの方舟」に対して、あるジャーナリズムは「ナゾの集団」ときめつけ、他のジャーナリズムは、「女性を食いもの」「誘かい犯と同じ」などの見出しをつけた。不安を社会にひろげるため挑発的な書き方をし、まるで悪魔払いの儀式を執行するようにジャーナリズムが書きたてたのである。

しかし不安感の真の原因が、攻撃する側にある限り、攻撃する側の分析を怠って真の解決を望むことはできないという山口氏の考え方は重要である。

市民社会の不安の投影

市民社会は、ある秩序をもってつくられた社会である。そして、その秩序をはみだすどろどろした無秩序やカオスの力を、社会秩序をそこなうものとして抑圧してしまう。市民社会のいう〝良識〟や〝秩序〟を揺るがすものを、「異端」とか「非国民」とか「サタン」とか「気ちがい」とかいって排斥する。

こうした「魔女狩り」の心性は、市民社会のなかの市民の不安の投影である。抑圧された攻撃性の異端への投影である。七〇年代から八〇年代にかけて、学校現場で児童、生徒たちが、変わった子や弱い子に対してさまざまのいじめをおこなう「いじめ現象」が生じたのも同じ精

神風土からといえる。
こうした市民社会の攻撃性が、〃新しい宗教〃や〃小さな神々〃に投影されて、実体以上のおどろおどろしい怪物に仕立てあげてしまうことはよくあることである。小宗教集団（カルト）に対する警戒心が強いのもこうした心理からである。
逆に宗教集団の側にも、そうした迫害への恐怖から、強烈な終末観をもって自らの集団以外の社会を「サタン」と想定し攻撃することもよくおこる。両極端は相一致するのである。どちらも市民社会の不安を投影しているのだ。
こうした不安から実体以上の姿を小宗教集団につくりだし、幻想によってなにか恐ろしい犯罪集団のようなつくり話や、市民社会の脅威のような姿を描くことはつつしまなければならないだろう。
信仰の自由は、近代社会の到達した思想・学問の自由などの人権尊重の思想と結びついている。一部の宗教集団の逸脱行為（例えば霊感商法）のみで宗教集団を危険視してはならない。

芹沢俊介の家族・女性論

「イエスの方舟」は女性信者の集団であるとともに、家族（親）との断絶をひとつの特徴として

いた。この面から鋭い分析をすすめたのは、評論家の芹沢俊介氏の「『イエスの方舟』論」である。
芹沢氏は、家族の現実を支えている観念の枠組みの解体と崩壊が、女性たちの家出の原因だとみる。「イエスの方舟」は家出には積極的に関与しておらず、逆にひろい上げてくれる舟であって、方舟の共同生活はそうした汚れの浄化や救いのプロセスだったと見るのである。
芹沢氏によれば、それまでの濃密で近親相姦的な結びつきだった親子関係を断ち切り、〝娘〟だった自分を死なせ、新しいいのちの誕生を促してくれたのが「イエスの方舟」であったとみるのである。この結果、「神を中心とした親子関係」という新しい地平がでてくると芹沢氏は考える。

分かち合いの思想

芹沢氏は、千石イエスの思想には、「肉体」を受動的だが包括的に受け入れる発想が強かったという。つまり禁欲主義から離れていて、エロスは否定されず、集団としての柔らかさ、ふくらみ、内部での自由があって、それは「原理運動」や「連合赤軍」のきびしく固い集団性とは反対の極にあったという。

千石イエスの資質は、「肉体人間」に対して肯定的である。また包括的でつつみこむ受動性という資質が聖書解釈と相互に反映しあい、己を愛するように汝の隣人を愛せという教義の独自の実践に導いた。ここに「分かち合いの思想」が生まれたともいう。禁欲の要請もなければ、厳しい戒律もみられない。むろん、位階も存在しない。

世間がいだいているキリスト教とキリスト教信者の姿とは大きくちがっているのである。おそらく、このことがかえって千石イエスを非宗教的にみせ、ポルノ物語の主人公である中年過ぎの性的非行者として、社会がイメージをつくりあげていくひとつの根拠であったとも指摘している。

芹沢氏は、千石イエスの資質を、「分かち合い」という仲良くする主題にみて、包括性と分散性を組織論としての共同生活を描いている。また、千石イエスの受動性を、吉本隆明氏が親鸞の思想に似た「受身」だと述べたことを踏まえて、「イエスの方舟」および千石イエスの思想が、過ぎゆくこと、いいかえれば、こだわりやとらわれることからの離脱を自然としていること、すなわち漂流を本質としているとする。

この思想は、「統一教会」の権威主義体制とは対極にあるものである。中央集権的でなく分散的であり、受動的に他者を受け入れるやさしさがあるというわけである。「イエスの方舟」には、

現代日本の〝新しい宗教〟がもっている良質さが感じとられるというのが、芹沢氏の結論と思われる。「イエスの方舟」はこの二つの分析では、肯定的にとらえられたのである。

3――ニューサイエンスの台頭

科学批判と宗教回帰

七〇年代の石油ショック以後の〝第三次宗教ブーム〟は、自然科学の進歩性や科学技術への信頼性を大きく揺るがしたこととも密接な関係がある。科学技術の成果が公害を生じ、原子力技術が核爆弾やミサイル、さらに原子力発電所の事故などを生みだしたことによって、楽観論が挫折したことが、宗教回帰への一原因となっている。

こうした科学批判、科学不信は、反科学の方向へと動く一方、オカルトや神秘主義の復権ともなる。科学にもはや新しいものをみない若者たちにとって、オカルトは新鮮な魅力をもつのかもしれない。

SF宗教の誕生

こうしたこれまでとは異なる科学的よそおいをもった新宗教が、やはりいくつか誕生しつつある。科学と宗教を結びつけた新しい形態の宗教を「SF宗教」と呼んでいいかもしれない。アメリカで一九五二年に生まれた「サイエントロジー」は、SF作家だったロナルド・フバートによってつくられた新宗教である。もともと、心理的疾患の原因を精神分析によって治療するものだったのが、宇宙についてのSF的側面をつけ加え、霊の再生や地球圏外生物の存在などを含みこみ、宗教の教義をつくりあげていった。

現代日本でも、高橋信次が一九六九年につくりだした「GLA」教団は、SF宗教の典型といってよいかもしれない。「G」はGOD（神）、「L」はライト（LIGHT）で光、「A」はASSOCIATIONで協会を意味する。〝神の光の会〟とでもいうべきか。この宗教は、大宇宙体を支配するエネルギーの総支配者を神とする。大宇宙体は大神体であり、現象界の地球も神体となる。「GLA」は、何億年も前に銀河星団のひとつであるベーター星から古代エジプトに降りた神々によって国がつくられたという神話をもつ。これと霊能指導を結びつけたために、一時は〝オカルト宇宙教団〟ともいわれた。

「日本ラエリアン・ムーブメント」は一九八〇年に発足したが、国際的な組織である。ルポラ

イター室生忠氏が紹介しているところによると、異星人のエロヒムが二万五千年前に生物のいない地球に飛来し、高度な科学力で地球のあらゆる生命体をつくり、自分の姿に似せて人間をつくったという。その最後の預言者としてこの異星人からつかわされたのが、この教団の最高指導者のラエルで、ラエルは、非物質的な神や霊魂を激しく否定し、死んだのちは、科学によるものでないかぎり、なにも残らないと考えている。室生氏はこの宗教を〝無神論的宗教〟とでもいえばよいのだろうとみている。つまり神や霊魂を激しく否定しつつも、人類の創造者を認めて、意識の変革を提唱しているからである。

東洋宗教の再発見

アメリカでは八〇年代に入って、対抗文化(カウンター・カルチャー)の一環として自然科学者の間に仏教哲学など東洋の宗教の見直しがはじまった。そうした科学者たちの著書が続々と翻訳され、日本にも逆輸入された。そのため、日本の文化状況のなかにも〝ニューサイエンス〟という形で知られるようになった。ちょっと書店の本棚をみても、フリチョフ・カプラ『タオ自然学』、アーサー・ケストラー『還元主義を超えて』、里深文彦編著『ニューサイエンス入門』、デヴィット・ボーム『断片と全体』、ケン・ウィルバー『意識のスペクトル』……などの著書群が並んでいる。

では、なぜアメリカの科学者のなかの一部分が、東洋の宗教にひかれて接近していくようになったのだろうか。

これらの思想には、デカルト以来の西欧近代科学のあり方に対する疑いがある。それには、機械論に対する全体論や、有機体論の復権や、自然に対する支配よりも自然との共生が重んじられてきたという背景がある。その上に現代科学は量子力学以来、物質という実体の探求よりも、物質の相互関係の網の目としての「場」という全体の構造に関心が移ってきている知的状況もある。

そのため、観察者（主観）と観察されるもの（客観）の相互作用や、こころと物質の相関関係の重要視につながる。近代科学以後排除されてきた仏教や道教などの東洋宗教の世界観と共通している面があるための見直しだともいえよう。

西欧の対抗文化運動

だが、こうした〝ニューサイエンス〟の考え方は、あくまでも西欧の発想である。西欧近代の合理思想をのりこえるポストモダンの模索なのであり、その途上で包括的世界観としての東洋宗教に出会ったと考えてよいだろう。

西欧には近代から確固とした科学合理文化が基盤にある。だからこうした〝ニューサイエンス〟の運動は、あくまでも正統文化に対する対抗文化の思想にすぎないのだ。
アメリカでは、六〇年代に合理思想による既成文化への反逆としてヒッピー運動がさかんになり、ベトナム反戦運動につながっていく。七〇年代に入るとコミューン運動やエコロジーの運動が草の根で続く。が、文化反抗運動は次第に下火となる。だがこの地下水は八〇年代になって、近代科学思想の批判として知的レベルでの東洋宗教の見直しとして再び浮上する。
こうした西欧での対抗文化運動は、日本に輸入されてくると、東洋回帰や日本回帰の単なるレトロ現象となりやすい。既成文化への異議申し立てとしての対抗文化運動が、日本主義といった自己肯定の風潮と結びついてしまう。ポストモダンを求める思想が、復古としての前近代への賛歌に変わりやすくなっていく。このギャップが、日本の〝ニューサイエンス〟には、つきまとうのである。
八〇年代に日本で〝ニューサイエンス〟の書物の出版ブームがおこったのは、仕掛け人の存在はともかく、反近代と前近代のないまぜの形であって、戦後の近代主義への反感のあらわれが底流にあるとみてよいだろう。それは、〝第三次宗教ブーム〟の背後にある思想状況である。

全体論の底流

だが、この〝ニューサイエンス〟という知的流行がみすごせないのは、〝新しい神々〟の精神風土とある共通性をもつからである。

それは「全体論」への傾向である。全体論は、認識論から、個人の全体への没入、全体生活共同体としてのコミューンという社会論にまでおよんでいる。「科学と宗教」「精神（こころ）と肉体（からだ）」「西洋と東洋」「全体と部分」など、二元的で個別分析的なものの見方を融合統一し、総合的な「全体論」として包括してしまおうとする。

こうした包括的（丸ごと性）な全体論への期待やあこがれが、新しい宗教のなかには根強くある。それが〝ニューサイエンス〟への傾斜としてあらわれているのだ。

F・カプラは、現代物理学の方法と東洋の神秘思想とが多くの共通性をもつことを指摘している。だがカプラの思想の背景には、全体論的で有機体論的自然観がある。仏教の「空」の思想は「場の量子論」となり、生々流転のエネルギーにみちていることになる。

アーサー・ケストラーは、「部分」と「全体」という二元論をのりこえるために、「ホロン」という考え方を示した。「ホロン」とは、原子論と全体論の失われた環をおぎなうために、「全体」を意味するギリシア語の「ホロス」と「粒子」や「部分」を示す「オン」とを結びつけた

もので、「全体としての自律性と部分としての従属性をあわせもつ自己統制的な開かれたシステム」だという。

また、理論物理学者のデヴィット・ボームは、東洋宗教を「分割と断片化を否定した世界観と瞑想の技術」としてとらえ直している。これらの人々は、認識論としての全体性だけでなく、宗教を、断片化された原子論の世界に終止符をうち全体性を回復する実在(リアリティ)として重要視し、とらえているのである。

トランスパーソナル心理学

このような「全体論」は、認識理論よりも人間の心理学や社会とのかかわり方(コミューン)などでますます宗教と深く関連してくる。自己という断片化された個人意識をこえて、全体の統合体としての宗教にとけこもうとする心理学がもてはやされてくる。

日本では、精神分析のフロイトよりも、ユングがもてはやされてきた理由として、その思想が禅の「さとり」と似ている点があげられる。ユングのいう「集合的無意識」の中心にある「自己」は、禅の背景をなす仏教の「アラヤ識」に近い。全体の超越世界に融合していく。個体性が宇宙の全体性にとけこむという体験は、最近脚光をあびてきている「トランスパーソナル心

理学」にもっとも顕著である。非日常的、神秘的、超越体験を独自の心理学としてあつかうトランスパーソナル心理学は、オカルト宗教に理論上の支えを与えるかもしれない。
トランスパーソナル心理学の旗手であるケン・ウィルバーの本は、現在数多く翻訳され出版されている。ウィルバーの考え方は深く多岐にわたるが、あえて特徴を要約すると次の三点である。
第一は、人間の精神を発達進化の視点でみること。第二は、人間に内在する潜在的可能性への信頼、人間のなかにある神性の認識。第三は、人間のより高い段階への超越の志向で、究極の一元の全体世界との合一である。
この心理学は、行動主義や精神分析のような人間の本能的で動物的な側面の重視よりも、より高次な精神性を重視する。だからそれは、アメリカの心理学者、アブラハム・マズローの「人間性心理学」に近い。マズローは人間が低次の本能によって支配されるというフロイトの考え方を拒否し、人間の個的成長と自己実現を重んじ、自己実現には超越的体験や〝至高体験〟が大切だと考えている。

全体と合一し、自らが神と同じような体験をするためには、「瞑想」というものが見直されてくる。〝第三次宗教ブーム〟でも、この瞑想が新しく見直されたといえる。それは神秘体験に近づくことといってもよい。

「ラジニーシ瞑想センター」は、導師バクワン・シュリ・ラジニーシによってつくられ、毎日一時間は瞑想をする。バクワンがあみだした瞑想法に共通する特徴は、身体の動きから出発して、心を通してその人間に働きかけ、静けさにまで導いていくことだという。

瞑想とは、人間の日常生活の意識の底にある無意識の発見にある。日常の功利にとらわれ、社会習慣や社会制約にとらわれた意識から離脱していくことを主眼とする。日常意識ばかりに左右されていると、人間は欲求不満におちいってしまう。

だからどんな瞑想法も、まず日常意識からの離脱や消去をおこない、そのあとに心の深層にある無意識の領域のなかにとびこんで、自分の存在感のよろこびを感ずる方法がとられている。

イラストレーターで画家の横尾忠則氏の瞑想体験を聞こう。

「ぼくは、ヨーガと座禅の瞑想で神秘体験をしたことがある。至福感に満ちた体験だった」。

横尾氏の瞑想法は、意識を消すことにこだわらないで、意識を放っておくと「ゼロの状態」が生じ、サーチライトの光で照らされたようになる。幻覚剤(ドラッグ)なしのヨーガの瞑想によっ

て五官すべての深層意識を通して、宇宙と通じあえる超越体験が可能になるという。横尾氏によれば、瞑想とは、人間が自然の一部分である感じを鋭敏にしてくれ、「自然の持つ吸収とぼくの吸収が一つになる時、ぼくの在存感が強まる体験だ」というのである。

宗教人類学者の中沢新一氏によると、東洋の神秘家たちはドラッグを使うこともあれば使わないこともあるが、なんらかの身体テクニックを用いて非日常的現実に入りこんでいく訓練をするという。たとえば密教（タントラ仏教）の場合、ドラッグによらず、瞑想の技法だけで、日常的現実を変容させ、意識の深層領域を開こうとするというのである。

このように瞑想はイメージを操作しながら日常現実と異なる領域を開き、多層的現実の感受性をやしなおうとするのである。国立歴史民俗博物館教授の山折哲雄氏は、東洋の瞑想法には、「空の瞑想」と「イメージの瞑想」の二つがあるという。瞑想の根本は、肉体と霊魂の二元的分離を説かず、心身合一によって「仏」になるのを目的とする。

「空の瞑想」とは、シャカのさとりにみられるように両脚を組んで正式に座り、一切の邪念、妄念を排除する瞑想法である。日本では、道元によって完成された座禅によって意識を空無化するものである。

また「イメージの瞑想」とは、ヨーガの瞑想に代表されるものだという。足の組み方も「空

の瞑想」とは違う。人間の五官を生き生きとさせ、体内にエネルギーを充満させる。イメージを活性化させ、続々とビジョンを誕生させる。こうした「イメージ瞑想」を日本で完成させたのは、空海の密教の修行法からだという。

このような日常の理性を越え、何か崇高なものとの直観的な接触体験を、からだ丸ごとで体験しようという欲求は、〝第三次宗教ブーム〟の基本のひとつとみてよいだろう。

4—日本の宗教風土（I）

1――シャーマニズムの伝統

本当に〝新しい〟のか

〝第三次宗教ブーム〟の小さな神々たちは、本当に新しい宗教なのだろうか。それとも、日本の古来からの宗教風土の土壌のなかから育ってきた古い伝統性をもつものだろうか。つまり、七〇年代以後の宗教現象は、レトロ（復古）現象なのか、それともポストモダン（超近代）なのか――ここが問題である。

結論からいえば、それは伝統性と新奇性、レトロとポストモダンのないまぜになった折衷主義である。古来からの日本宗教との共通性をもつとともに、七〇年代以後の社会状況に見合った意匠をもっている。そして、近代以後の諸矛盾になんらかの解決策をだそうとしている。そうした古さと新しさは双生児のように結びついて、はっきりと分離することはできない。

だが、日本の伝統的な宗教風土との関連性は根強く新しい宗教ももっているので、この共通性を考えなければ、七〇年代以後の宗教現象は分析できないだろう。

そこで、脱近代性を考える前に、まず伝統性についてみてみよう。

シャーマニズムの風土

日本の新しい宗教の特徴のひとつには、シャーマニズムがある。シャーマニズムの定義は数多くあるが、ここでは、現代のシャーマニズム研究の代表者である佐々木宏幹駒沢大学教授の定義を、典型的な定義として紹介しよう。佐々木教授によると、

「宗教の原初の形は、万物に超自然的存在(霊)を認めるアニミズムからです。シャーマニズムは、こうした超自然の存在と、異常心理状態において直接接触や交流をおこなって、予言や占い、病気を治すなど呪術行為をおこなう人物(シャーマン)を中心とする宗教形態をさします」

というのである。

佐々木氏によれば、シャーマンの特質として、超自然的存在との直接接触による力能の獲得、超自然的存在との直接交流・交通による役割、異常心理状態の三つの形をあげている。日本ではこのシャーマンは古くからみられる。ミコ、イタコ、修験者、ユタ……などは、そうしたシャーマンといってよいだろう。

シャーマンは、神と精霊との媒介者であって、特殊な憑霊(ひょうれい)(神がかり)のような意識状態にな

る。

教祖のシャーマン性

こうしたシャーマニズムは、日本の明治以後の新宗教から七〇年代の〝小さな神々〟にいたるまで、根強く共通して存在している。

宗教の教祖の多くは、エリート層からはあまりでてこない。比較的に低い社会階層（農民や小商店主など）の出身者が多く、その人生で貧乏や病気など苦しい目にあっている。そうした苦しい生活のなかで突然ある回心がおこる。自分は神から召命を受けたとか、神がかりや、神秘体験によって確信をもつ変身をとげ、〝生き神〟としてふるまうことになるのである。

たとえば、黒住教の黒住宗忠、天理教の中山美伎（みき）、金光教の川手文治郎、大本教の出口なお・出口王仁三郎、ひとの道の御木徳一、霊友会の小谷喜美、世界救世教の岡田茂吉、立正佼成会の長沼妙佼、璽宇教の璽光尊、天照皇大神宮教（踊る宗教）の北村サヨなどは、教祖的人格の形成過程がきわめてシャーマニスティックである。

こうしたシャーマン性は、七〇年代以後の新しい宗教の教祖たちにも共通している。阿含宗の桐山靖雄、大山祇命の供丸斎、世界真光文明教団の岡田光玉らにも同様な過程がみられるの

である。

天理教の中山みき

こうした日本の新宗教の教祖の典型的モデルとして、天理教の中山みき（一七九八―一八八七年）があげられるだろう。中山みきは奈良県生まれの農家の主婦で、もともとお宮やお寺などの民間信仰には熱心だった。農家の主婦として激しい労働に従事していたが、四十一歳のとき、長男の足の病気を治すため修験者を呼んで加持祈禱（かじきとう）をおこなっている際に、みき自身が神がかりになった。自分を「天ノ将軍」と名のり、自分のからだが神によって占領されたといって、以後、みきとみきの肉体に宿った神との対話が続く。

このころから中山家の家業はかたむき、夫が死んだ五十五歳のころは極貧の生活となってしまった。やがて、六人の子供を産み育てた経験をいかした安産と病気治しの術によって、次第に信者を獲得していった。六十九歳のとき神官の家元・吉田家から「天理王明神」として公認を受けた。明治維新以後、みきは七十一歳から「御筆先（おふでさき）」を書きはじめ、自らの教理をまとめ、九十歳で死んだ。

この中山みき型の教祖の例は、大本教の教祖・出口なお（一八三六―一九一八年）にもみられ

る。出口は、京都府に生まれ、極貧の大工の未亡人だった。八人の子供を産み、長女と三女が発狂した五十二歳のとき、突如、神がかりになり、この世をたて直すとして「おふでさき」を書きはじめた。これが大本教のはじまりなのである。

日本の新しい宗教は、そのほとんどがこうしたシャーマン型の神がかり、神の啓示からはじまっている。

神がかり型と脱魂型

日本の宗教風土がシャーマニズムによって支配されているといっても、日本のシャーマンには、神がかり型が多い。しかし世界規模で考えると、シャーマンには、数多くの形態がある。宗教人類学者は、それを「神がかり型」と「脱魂型」に分けている。脱魂型とは、シャーマンの魂が肉体を離れて神秘的な旅行をおこなう型である。

日本の教祖には、このように魂が肉体から離脱するシャーマンは少ない。日本の教祖は自らの肉体を変革することによって、自分の肉体のなかに霊を呼びこむという神がかりや〝つきもの〟型の人が多い。霊と肉体の一致である。また霊が肉体に入ってくるというセクシーでエロチックなものが多い。日本の教祖に女性のシャーマンが多いのも、こうしたエロチックな神が

かり（神の肉体への侵入）だからと考えられる。さきにあげた中山みきも神によって肉体が占領されたとしている。

日本では、肉体という現実が宗教においてもなかなか消去されない。こころも肉体と共存する肉体主義の考え方が濃い。精神（観念）やこころといったものも、必ず肉体といった土台をもとに考えられている。

座禅にしろ、瞑想にしろ、難行苦行にしろ、狐つきにしろ、神がかりにしろ、ヨーガにしろ、肉体をもとに、そこから肉体の変身をもとめて宗教が構築される。具体的な肉体の変身の術が日本の宗教風土には根強いのである。

現代日本での肉体をもととする数々の健康ブーム（ジョギング、エアロビクス、太極拳、ヨーガブーム）や健康食品の流行などと、〝第三次宗教ブーム〟による小さな神々たちの繁盛は、このような日本の風土に潜んでいる肉体主義において共通性をもっているといえよう。

シャーマンとシャーマンが治療する信者は、ともに自らの肉体の変革によってつながっている。シャーマンは自らの肉体のなかに霊が入ってきているし、信者には狐つきなど悪い霊がとりついている。現代医学によって精神病というレッテルをはられ、病院に入院させられ薬物療法で慢性化する患者が、シャーマンによる肉体への感応治療によって治る例もいくつか報告さ

れている。

〝第三次宗教ブーム〟の宗教にも、こうした肉体主義と脱肉体主義がないまぜになって根強く存在している。それは、前述した「エホバの証人」の輸血拒否にまで反映されているのである。

修験道(しゅげんどう)の見直し

近年の密教ブームによって見直されたのが、日本に古来からある修験道であった。

前述のタイプ分けからみると、修験道にも神がかり型と脱魂型の両方のシャーマニズムがみられる。修験道の基本は、山岳を神聖なものとみなして信仰し、山岳で修行することによって自らの肉体に不思議な霊力をつけることができるという点である。

こうした山岳修行で力を身につけた修験者は、自由に他界におもむいたり、神霊を自分のなかに入れることができるという。修験者は「峰入り」という山中でのさまざまな難行苦行を伴う肉体の鍛練によって超能力を得る。

修験者の研究の第一人者である宮家準慶応大学教授によると、修験道の宇宙観では宇宙を天と地に分け、この天地を含む全宇宙を集約したものとして山岳がとらえられているという。だから修験者の山岳修行は、山の中に入ることによって、宇宙そのものに触れ、自分自身が宇宙

と同化し、天と地の軸となりえる方法を会得しようとするわけだ。そこで修行を完成させた行者は、ある超能力を身につけ、自由に他界におもむいたり、他界からの霊を受け入れたりすることができることになる。山岳崇拝という自然の存在を崇拝しながら、山岳の力(霊力)と同化し、それを身につけることによって、超能力を得ることが修験道の魅力でもある。

修験道には、現代の宗教として復権するためのいくつかの要素があるといえよう。

第一は、観念的理論や教義ではなく、具体的な肉体の訓練を通じた肉体の変身による超能力の獲得である。典型的な「行」の宗教だといえよう。こうした方向は、阿含宗の「千座行」などにも根強く共通性としてみられる。

第二は、肉体をもととしたシャーマニズム性だろう。修験者は、シャーマンとして神がかりになったり、魂が肉体を離脱してさまざまな他界を飛行する力を得るという。このシャーマンとしての力が、病気治療など悪霊を払う力になっている。

日本の宗教風土には、禁欲主義的な考え方はあまり強くない。日本仏教には「戒律」という厳しいタブーや規則がほとんど輸入されなかったという見方もある。とくに民衆宗教は、快楽主義的であり、エロス的である。新しい宗教にも、こうしたエロスとしての宗教の性格が強い。

苦行といった肉体鍛練にも、自分の肉体をいじめぬいて霊力に達する喜びといったマゾヒズ

ムの快楽が秘められている。神がかりは、肉体のなかに異物を侵入させるセクシーな快楽感と紙一重である。

脱神がかりと大衆化

新しい宗教が誕生するには、なんらかの形で神がかりのような呪術の力が必要である。だが、新興宗教が大きくなって教団として合理化がおこなわれてくると、このエロスとしての呪術力を規制し、独占しようとする動きが生まれてくる。

神がかりという呪術が、新しい宗教の魅力のひとつである以上、信者たちが自分たちも神がかりになりたいという欲望をもつのは当然だろう。新興の宗教教団は、こうした神がかりの大衆化の欲求と、教祖とその少数グループによる神がかりの独占との間に、常に矛盾をかかえてきた。教団が次第に大きくなり基盤が固まってくると、次第に神がかりを抑制してくるのである。

例えば天理教では、教祖の死後は神がかりを限定したし、戦後に再建された大本教でも禁止している。霊友会や立正佼成会でも、創設時のように神がかりを重要視していない。さきに見た藤沢市のバラバラ殺人事件のように、大山祇命神示教会から分派して自分たちで神がかりを

おこなおうとする信者もでてくるのである。

だから、〝第三次宗教ブーム〟で登場した宗教では、神がかりの呪力をもって既成教団に対抗するとともに、神がかりを大衆化しようとする傾向もみられる。誰でもが神がかりになれる、〝神がかりデモクラシー〟とでも呼んでよいような呪術の大衆化がおこなわれているのである。「真如苑（しんにょえん）」は、最近急速に信者数をふやしている教団である。その信者に美人女優の沢口靖子さんがいるのでも有名になった。この宗派では、信者となって徳をつみかさね、霊能開発をめざす「接心修業」をおこなえば、誰もが霊能力者になれるとしている。霊能力者は三百人以上もいるという。阿含宗や真光文明教団でも、こうした呪術力を、一般大衆の信者が身につけられるような訓練がある。

2――人が神になる文化

人と神のあいだ

「神のある文化」と「神のない文化」といった文明比較を、中国文化についておこなった中国

学者がいた。人間と神との関係をどうみるかは、宗教の相違を考えるのに重要な手がかりのひとつであろう。

宗教を分類するのに、一神教と多神教とか、自力宗教と他力宗教とかの指標がある。ここでは、「人が神になれる文化」と「人が神になれない文化」との風土の違いを考えてみたい。

「人が神になれない文化」は、キリスト教のプロテスタンティズムにもっともよく示されている。神と人との間には絶対的な区別がある。「被造物」としての人間は、「神化」されることは拒否されている。マックス・ウェーバーの名著『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』はこの視点で書かれている。

神のみを聖なるものとなし、神でないものを聖としない。「聖」と「俗」は明確に区分され、世俗内の生活は、神の意志に沿うよう合理化されなければならなくなる。これがピューリタンの世俗内禁欲の精神で、それが職業倫理と結びつき資本主義の精神となる。神人合一や現世拒否はもってのほかとされるのである。

ところが、日本の宗教風土に根強いのは、人と神との区別がうすく、「聖」と「俗」、「此岸（しがん）」と「彼岸（ひがん）」との無境界現象がみられることである。まさに「人が神になれる文化」といってよいだろう。この精神風土の上に天皇制も存続してきた。戦前、天皇制と新興宗教が競合関係に

おかれたのも、そのため弾圧された宗教がでたのも、「人が神になれる文化」を共通基盤としていたからである。

氏神型と人神型

日本の宗教には、氏神型と人神型とがあると指摘したのは、宗教民族学者の堀一郎氏であった。

日本の特殊な地理的風土のなかで孤立したムラ社会で育った氏神型では、その信仰は、一定の氏族、同族の地域的統合の神として封鎖的な排他性をもち、氏子集団と信者集団が一致していた。一方、この氏神型とはまるで異質の人神型信仰は、次の特徴をもつ。

①一定民族や地域集団を前提とせず、むしろ現状を打破しようとする広い次元の信者獲得をめざす。
②神霊は強い個性をもち、個人的信仰の上になりたつ。
③神霊の権威はその仲介者の呪術宗教的な能力、すなわちシャーマニズム的なカリスマ的存在と、それをとりまく信者群の性格などを反映する。

個人崇拝

「人が神になれる文化」は同時に、「神が人になれる文化」であった。これを化身とか権化とかと仏教ではいう。神と人との相互交通、つまり往ったり来たりが容易で自由なのである。だから日本の精神風土では、具体的人物を神として個人崇拝する傾向が強い。その人物が悪の権化であっても、その異常性によって崇拝される。日本の宗教風土には、カリスマ性をもった威力があるとされる個人（教祖）を、〝生き神様〟としてあがめたてまつる場合が多い。

だから神も具体的人物のなかに表現される。観音様が母親や恋人のなかにあらわれることもあるのである。〝第三次宗教ブーム〟における新しい宗教が、小さなグループであり、またその数が非常に多いというのは、教祖という個人の数だけ宗教が存在するからなのである。それも個人としての教祖の力が及ぶ範囲となれば、せいぜい十数人から数十人といった小人数なのだが、しかし、その威力は大きい。

先祖崇拝の復権

日本に根強い先祖崇拝は、この「人が神になれる文化」の風土からも説明できるだろう。具体的な先祖の霊を神棚に祀り、イメージとして先祖を思い浮かべてお参りをする。家が核家族化

し解体しはじめた七〇年代に、再び先祖祭祀や法事、墓参りなどの葬送儀礼がさかんになってきているのは、宗教回帰の土台ともなっている。

この背景には、核家族時代の先祖観の変化があるようだ。家族社会学の森岡清美成城大学教授は、この点について次の二点を指摘している。

第一は、大衆社会状況で個人がバラバラになって、自己確認（アイデンティティ）を失った主婦層や高年齢層が、自己をつなぎとめるための心理的なよりどころとして、先祖をふるさととして求めだしたこと。

第二に、このため先祖崇拝が、かつての家父長制家族の時代のような直系の始祖代々の先祖の祭祀から、より私性や個人性を強めてきたこと。つまり七〇年代以後、先祖崇拝は、家族の系譜の世代的連続を重んじるよりも、核家族の身近な物故近親者という具体的人物に限定されるようになった。

夫婦や子供、親や祖父母といった身近な具体的な人物が死亡したときそれを祀る〝マイホーム型先祖崇拝〟に変わってきたというのである。これは、七〇年代以後ますます「先祖」が具体的で直接知っている身近な人間になってきたことを示している。「守護霊」ブームも、こうした身近な先祖の霊が、不幸や不運から自分たちの家族を守ってくれるという信仰から生じてい

るのである。

カリスマ的人物

先祖崇拝とは、現世の社会における親に対する「孝」の考え方が、死後の世界へも延長されたものである。また上役や師などへの献身は、その死後までも神としてあがめるという「忠」の考え方につながってくる。豊臣秀吉や徳川家康が死後神に祀られたり、乃木希典が切腹したのち乃木神社がつくられたり、明治天皇を祭神として明治神宮が創設されたりするのは、「人が神になれる文化」の典型である。

世俗社会での強烈な価値（たとえ悪の力であっても）が、死後の世界において神となる条件である。だが生前も、〝生き神様〟として神のごとき権威をもっている人も多い。日本の文化風土では、家元や各界の権威者（教祖と呼ばれたりする）は、この〝生き神様〟の伝統の上になりたっているともいえる。どの宗教も、このようなワンマン的でカリスマ的人物を看板にして成長しているのである。

「創価学会」の池田大作、「立正佼成会」の庭野日敬、「生長の家」の故・谷口雅春、「PL教団」の御木徳近から「阿含宗」の桐山靖雄まで、カリスマ的人物は、日本の新しい宗教の必要条件

となっているといえよう。

即身成仏の思想

日本の宗教風土の特徴のひとつに、即身成仏の考え方があることは、さきにも指摘した。即身成仏の思想は、人間存在とは別の超越神を神に立てるのではなく、人間の肉体存在のなかに神があるという内在神の立場に立っている。だから〝性善説〟である。人間の性質にはもともと神性が内在している。それをなんらかの形で開発すれば、人間は神(仏)になりえるという性善説が根底にある。

この発想は、プロテスタンティズムにみられる人間観、すなわち人間を原罪をかかえ堕落した存在とする〝性悪説〟とは対極に位置する。日本の宗教風土のなかで、プロテスタンティズムが一部の知識階層をこえて大衆化しないのも、こうした違いが大きいためと思われる。

面白いことに、七〇年代以後の新宗教の思想のひとつである「トランスパーソナル心理学」の代表者ケン・ウィルバーの考え方には、この即身成仏に似た〝内在神〟(人間の超個人的内在性に神がある)という発想があるのである。

即身成仏は、現実の肉体のまま仏になるという考え方である。修験道の山伏の即身成仏は、

変身の術と結びついている。それは、宮家準氏によると、祖霊・穀霊・不動明王・大日如来など種々なものに変身がなされるという。動物だとライオンである。こうした邪霊をうちやぶり得るような強者や強い動物に変身するところが面白い。

だから即身成仏には、強者への変身の強い願望があるといえよう。英雄の待望と、自らが英雄になろうとする願望がある。変な比較だが、即身成仏には日本の大衆小説（とくに講談）などの考え方と共通点があるとも思われる。

変身の文化

即身成仏は、変身の文化のひとつのあらわれである。日本には変身をよろこぶ文化がある。〝忍者もの〟は、猿飛佐助、霧隠才蔵はじめ講談もので常に大衆に人気を呼んできた。また、水戸黄門にしろ遠山の金さんにしろ、高貴な身分の者が庶民に変身するところに人気の秘密が根強くある。神が人に変身してあらわれる話は、昔から数多くある。逆に動物が人間に変身する話も、オペラにまでなった鶴の女性への変身譚の「夕鶴」があるし、糺の森の母狐の話など、たくさんある。

現代でもウルトラマン、月光仮面、怪人二十面相、スーパーマンなど、子ども文化のなかに

入っている。アニメ、マンガ、映画、テレビものにも変身の物語は多いのである。
こうした変身の仏教的な基礎には、輪廻（りんね）思想があると思われる。来世は何に変身するかわからない。前世には何から変身してきたかわからない。だが、即身成仏の考え方は神人合一による神(仏)への変身である。変身することによって超能力を身につけるという願望は、新宗教にも強い。変身の呪術と超能力による奇跡の力とは、民衆の夢であった。
新しい宗教は、だからこうした民衆の変身の夢をなんらかの形で利用せざるをえない。たとえそれが幻想であったとしても、幻想にも魅力がないかぎり人々をひきつけることはできないからである。
宗教には、入信にしろ、改宗にしろ、信仰にしろ、人間の変身願望から生じている側面がある。それが世直しという社会改造をめざす千年王国の運動になる場合もあれば、自らの洗脳によって人間自身を改造していこうとする場合もある。どちらも変身願望から生じている。「生まれ変わる」というのが宗教への入信の決まり文句なのだから。
日本の宗教風土には、〈動物→人→神〉といった連続性のものの見方が強い。それは神と人とを断絶し区別していくキリスト教の風土とは異なるのである。

3——生命主義の潮流

日本的霊性とは何か

哲学者の鈴木大拙（だいせつ）に『日本的霊性』という著作がある。鈴木は、霊性を宗教意識といってもよいと考えている。その上で、「日本的霊性」の代表を「浄土系思想と禅」であるとしている。

鈴木はまず、精神または心を、物質に対立させた考え方からは、精神を物質に入れ、物質を精神に入れることができないと説く。精神と物質との奥に、いまひとつ何かを見なければならないのである。二つのものが対立する限り、矛盾・闘争を免れない。それでは人間はどうしても生きていくわけにいかない。なにか二つのものを包んで、二つのものが二つでなくて一つであり、また一つであってそのまま二つであるということをみるものがなくてはならない、と考える。これが「霊性」なのである。今までの二元的世界が、相克し相殺しないで、交流し合って相即相入するようになるのは、人間霊性の目覚めしかないとみるのである。

鈴木によれば、二元的論理の世界から、なんのこだわりもなくすらすらと、その身のままで

相手のふところ（絶対者の無辺の大悲）にとびこむというのが、日本的霊性の「明き心」、「清き心」だという。

こうした日本的霊性は、鈴木のいう禅や浄土系仏教だけでなく、より通俗化され大衆化されているが、新しい宗教にもなんらかの形でみられるのである。

相即相入

日本の宗教風土は、自然や生命など現実の世界（宇宙）と相対立する別の超越神を創りださない。そうした全体に丸ごと入りこみ、「相即相入」して調和することによって救いを求めようとする傾向が強い。対立・闘争よりも、和解・調和を善しとする宗教風土が根強いのである。大宇宙・大生命という全体のふところの内部に入りこんで、そうした状態に抱かれ、調和していくことを理想とするのである。

だからこの救済観には、大生命・大宇宙への調和と献身があり、自らの生命がそこに拡散することによって救われるという考え方が強い。

こうした生命主義による救済観をもつ宗教の典型例は、谷口雅春が教祖としてつくりあげた「生長の家」である。いま信者数は公称三百万人以上という。谷口は大正時代に大本教に入信し、

大本教が第一次の弾圧にあったのち離れ、昭和五年に雑誌『生長の家』を創刊した。これは昭和十年には発行部数八十万部をこえた。そして昭和二十七年に宗教法人の認証を得た。

谷口哲学の根本は、宇宙を、久遠（くおん）に流れる生命（いのち）のあり方として説明することからなる。その「生長の家」の「七つの光明宣言」のなかの三つをあげておこう。

「吾等は宗派を超越し生命を礼拝し生命の法則に随順して生活せんことを期す」

「吾等は生命顕現の法則を無限生長の道なりと信じ個人に宿る生命も不死なりと信ず」

「吾等は神の子として無限の可能性を内に包有し、言葉の創化力を駆使して大自在の境に達し得ることを信ず」

こうした生命主義は、ひとつの宗教・宗派にとらわれないから、あらゆるものを包摂していける。完全な折衷主義にもなりえるのである。

谷口のいう生命、つまりいのちは、きわめて抽象的なものである。明確にはっきりした実体をもたない。だから、教理体系はそのままで、どのような宗教にも入りこむことができる便利なものだ。変幻自在な融通性をもってもいる。

どの宗教にこのいのちを入れるかは、その時代その時代の社会状況によっていくらでも変えることができる。だからはじめは釈尊、つぎに天皇、敗戦後はキリストと、次々に変えること

ができた。この谷口哲学に流れる発想は、日本の新しい宗教の特徴を典型的に示している。

生命主義的救済観

いま、日本の新宗教に対する社会学者、宗教学者たちの研究は、宇宙観や救済観の研究の方面でも活発化している。その視点の代表的なものに、「生命主義的救済観」という見方がある。一九七九年に若手の研究者である対馬路人、西山茂、島薗進、白水寛子氏の共同研究で発表された『新宗教における生命主義的救済観』はそうした視点を示したものである。それをもとに、日本の新しい宗教の宗教風土の一面を紹介してみよう。

日本の新しい宗教における宇宙観の大きな特色は、生命論を中心としていることにある。宇宙観の全体が生命として説かれている。だから一般に物質的な物理世界に対する関心はうすい。新宗教では、生命創造論と区別されるキリスト教のような宇宙創造論がほとんどみられないのはそのためである。

すべて生命的宇宙に集約されていってしまう。だからこの宇宙とは別の世界や神は考えられていない。なんらかの形で現実の生命世界とかかわりをもってくる。こうした考え方によると、救いは、周囲の生命世界との調和を通して、生命活動の充実によって実現されるということに

なってくる。

では、こうした生命主義にのっとった人間はどのように考えられているか。対馬路人氏は、それを三つの系譜に分けて論じている。

その第一は、人間の生命を親神＝宇宙大生命に直接由来するとする生命の系譜論である。人間生命は、親神つまり宇宙大生命の分霊として位置づけられることになる。

第二の考え方は、人間生命は、自分をとりまく他の生命体（親や先祖、縁ある人や動物など）との相互のつながりのネットワークを通して支えられているとする生命の系譜論である。そこでは、現世の人間生命と諸生命（霊）の住む霊界との生命のつながりという思想が強調される。

第三の生命の系譜論は、人間生命は、それぞれ自己の前世での行ないに応じて輪廻転生をくり返しているとする思想で、過去世、現在世、未来世の三世にわたる自己生命の連続ということが説かれている。

「親神」という発想が、各教団によって「万物の親神」（黒住教など）、「元の父母」（丸山教）、「宇宙大生命」（生長の家）、「おやのからだ」（天理教）として、それぞれの教義の中心におかれているのは、日本の宗教風土の特色である。親神という大生命が分かれて人間生命となり、人間はこの親神と相互交流し、最後には死によって大生命に帰ることになるわけである。

自力型と依存型

また、宗教には、自力型と依存型とがある。自力型とは自力信仰ともいってよいもので、個人としての自分の自立がまずあって、その自己が神と直面しながら、孤独のなかで自分をきたえていく信仰である。キリスト教のプロテスタンティズムや、禅などはこの典型である。だから禁欲主義的であり戒律も厳しくなる。神とは完全に分離し、そこには到達できない。救いは神の御心であって、個人は、ただ自分の義務を行なうしかない。勤倹や戒律を守り、自力で自分をきたえていく。

一方、依存型とは、大きな絶対者(神)に無心で身をゆだね、合一することによって自分の安心を得る。自分の個を消し献身することによって救いがでてくる。神への合一は、神人合一といった神秘主義だけでなく、祈りや献身によって神との合一をめざす。浄土真宗などの他力信仰はそうした依存型の典型である。あくまでも自己を消して、神(教祖も含む)のいうままに献身していくことによって救われるのである。日本の新しい宗教にはこうした依存型が多い。

4——現世利益の追求

「霊波之光教会」

創始者である波瀬善雄教祖（御守護神様）を中心に、一九五七年に宗教法人となった千葉県野田市にある「霊波之光教会」は、「幸せになりたい」という信者の願いを満たしてくれるという。御守護神様の尊き神通力（霊波）が、末法の世に苦しむ民衆を助け救ってくれるというのである。

この新しい宗教は、大宇宙神と霊波のつながりをもつことによって、人々を苦しみから救済し、「幸せ」にする現世利益を主張している。「御神体御札」や「生命札」を受ければ、まつわりつく悪霊や因縁を吸いとってくれると宣伝している。同教会がくばって歩いているパンフレットには次のように書いてある。

——泣いて暮すも笑って暮すも同じ一生なら、笑って暮す一生を、誰しも願っているはずです。孫子末代まで幸せの道を御導き下さる御守護神様、二代様に「幸せになりたい」と、そのまま素直な気持で心のチャンネルを合わせるのである——。

信者の声として、「夫の酒乱をはじめ、数々の御力をいただき感謝の毎日」とか、「腫瘍（しゅよう）の後遺症、血清肝炎で苦しんだ私だったが……」といった、信仰によってどんなに現実の利益が得られたかが示されている。こうした、宗教が現実の利益効果と即結びついているものが日本の宗教風土には根強くある。

現世利益を求めて

これまで日本の宗教風土の特徴を示すものとして必ず指摘されてきたのは、「現世利益」と「貧・病・争」論である。この二つは密接に関係している。

人々が宗教を求め、信仰に入っていくのは、貧困などの経済的理由や、難病などの病気、そして人間関係での争いの悩みからである。それに対して宗教は、なんらかの対価として、現実のこの世での利益を与えてくれるというのである。

この理論は現代の宗教にも姿を変えてあらわれている。なんらかのたたり（霊障）が苦難を現実に与えるから、それをとりのぞく霊力が宗教に求められるというのである。方位方角、吉日凶日、家相人相、姓名判断、たたり、狐つき……などは現代でも生きているし、縁起やジンクス（仏滅、十三日の金曜日など）は若い世代の間にも残っている。仏滅の日に結婚式をあげる人は

少ないし、信仰とは別に初詣、合格祈願、七五三、お宮参りは若者にもすなおに受け入れられている。

こうした〝迷信〟とその〝タブー忌避〟は、新しい宗教の存在基盤になる。日本の新しい宗教が、観念的に体系化された教義や善悪の価値観にのっとった厳しい戒律よりも、現実社会での速効性のある利益をのぞむのは、日本の思想に観念的形而上学がないのと見合っている。〝日本に哲学なし〟である。

日本人の宗教への関心が功利的であり実利的であるということは、宗教の世俗性が強いということでもある。だが、それは信仰にもとづいて積極的に蓄財をおこない、資本主義的な富をつくるというのではない。そこがマックス・ウェーバーのいうプロテスタンティズムと資本主義の関係とは違う。日本人の現世利益とは、現状を保守するものであり、いまの現実がこれ以上悪くならないようにと願う生活防衛の色彩が強いのである。つまり悪化していくことに対する〝おはらい〟なのである。

奇跡の力

現世利益は、科学や社会的日常組織（企業や家族）では必ずしもえられない、そこから見放さ

れた問題解決の困難な悩みを治してこそ利益といえる。だから宗教における現世利益とは、「奇跡の力」と密接にからんでくる。

新しい宗教は、この奇跡の力によって困難な問題解決を一挙になしとげるという点に力点を置くものが多い。

「不動宗」は、「呪元術霊法」というプラナ(霊力)で難病を治すという。「世界救世教」は、「手かざし」という浄霊法で病人を治す。

また、「神霊教」は「ガンは切らずに治る」と訴え、難病が奇跡で治る例をいくつも紹介している。「日本聖道教団」も、「御神問」、「御光洗祈禱」によって、自閉症や登校拒否児、夫婦の悩みを解決できるとしている。

宗教のひとつの秘密は、現実の人間の能力では解決できない問題を解決しえるとする力にある。例えば「死」はどんな人間にも解決しえない問題である。「不死」といった問題は、人間の能力では解決不可能である。しかし、病気にしても、現代医学では解決(治療)不可能な難病を、宗教は解決しえると主張する。未来の運命についても一〇〇パーセントの確率での予測は不可能である。ところが宗教は、占いによってそれを予測できるとするのである。

こうした日本の宗教風土のもとで、〝第三次宗教ブーム〟の宗教は、「奇跡の力」を超能力や

オカルティズムという形に変えてきたのである。

現実幸福主義

日本の宗教風土には、現実主義が根強い。現実を超越した理想主義や、あの世としての彼岸(ひがん)主義はあまり好まれない。もちろん、のちに述べるように日本でも終末観による救いの求めはある。だが、日本の宗教風土では、未来という時間よりも永遠に輪廻(りんね)する現在という「現在主義」の発想が強いのである。

現実における救済と現実における人間の欲望の肯定、つまり現実の幸福主義が日本の宗教風土にはある。たとえそれが幻想であったとしても。幸福主義というのは、主観的な「幸せ」の満足度だから、その人の充実感があれば達成される。幸福には幻想性はつきものである。宗教が現実の幸福を売り物にするのは当然である。

問題は、その幸福を与えるのに、宗教は他の手段とどうちがうかである。家族に幸せを見つけるマイホーム主義、企業のなかでの生きがいを見出す企業主義、さらに国家主義など、幸福の目標はそれぞれちがう。立身出世にしろ金持ちになるにしろ、現実の稀少価値の獲得には変わりない。

では、宗教が与える幸福とは何か。「陽気ぐらし」を信仰に求めたのは、黒住教、天理教、金光教、大本教のいずれにも共通している。

天理教では、現実を幸福に暮らす地上天国が理想としてかかげられている。それを実現するために、教団自身が「甘露台（かんろだい）」なるものを作っている。「甘露台」とは、この地上天国が実現するときに天から不老不死の薬である雨が降ってくるといわれ、それを受け止める台をいう。

宗教が与える幸福には、具体的な設計図や具体的なプログラムは提示されていない場合が多い。だから〝空想的社会主義〟に近いといわれる。権力論もない。現実社会の力関係もほとんど考えられていない。その幸福はあくまでも「気分」である。現実の暮らしにさしさわりがなくて、気楽に自由に陽気にスムーズに生きていけることが理想である。気持ちのもち方なのである。こころのあり方だけが重要視される。それも陰気な気分を避けることが重要視される。

近代化の補完機能

宗教は、現実の欲望の挫折による苦難からの脱出の道としての機能をもつ。日本の場合、それが理想としての未来や彼岸（ひがん）の世界へと投影されるよりも、この世の現実での幸福の獲得をめざすところに特徴がある。それは幕末・明治期から、七〇年代以後の新しい宗教にまで貫かれ

ている。これは、現実の社会の幸福度の達成を補完する役割を宗教がもってきたともいえる。
近代日本は、急激な近代化をなしとげてきた。富国強兵から高度経済成長まで、日本の社会は幸福の稀少価値を求めて、国ぐるみで物質的幸福を中心に近代化を達成しようとしてきたし、現実にはかなりの効果をあげたのである。だが、その歪み(ゆが)は必ず生じざるをえなくなる。
現実の幸福が達成されるためには、一方ではそれにとり残されたり、その犠牲をひき受けざるをえなくなる人々を生みだす。急激な社会変動であればあるほどそれは多くなる。明治維新以後の近代化としての富国強兵、六〇―七〇年代にかけての高度経済成長は、そうした状況の人々を数多く生みだした。
家族や企業や地域社会や国家において、現実の幸福を獲得できない人々が、最後に求める組織として宗教は存在する。宗教は、そうした社会変動のマイナス面を救済する〝もうひとつの社会保障制度〟なのである。とくに日本の民衆宗教としての新宗教には、現実社会の補完機能という、現実社会のなかにくみこまれた〝目にみえない制度〟という側面がある。家族、企業、地域社会などとちがうヨコの救済組織として宗教はある。
日本の新しい宗教に、コンサルタント的な機能を果たしているものが多いのも、こうした補完機能の面からみてうなずける。教祖との一対一の相談から、グループ別の小集団同士による

相談まで、宗教がおこなっている。日本の社会制度に相談機能や社会福祉機能があまり充実しなかったのは、家族制度と宗教制度が、そうした機能を代替しておこなってきたからだと思われる。

5―日本の宗教風土（II）

1――母性文化の風土

同伴者イエスのイメージ

日本の宗教風土には、母性文化の性格が色濃く反映しているという見方がある。ユング派心理学者の河合隼雄京都大学教授は、日本社会を「母性原理を基礎に持つ永遠の少年型社会」と分析している。確かに日本の神々はアマテラスオオミカミにしろ観音様にしろ女性が多い。仏教寺院にある数多くの仏像は、グレートマザー（太母）のイメージがある。日本の近代の新宗教の教祖は、天理教の中山みきも、大本教の出口なおも数多くの子供を産み育てた母親だった。「太陽を信じるピラミッドの会」の教祖・亀井美代子も一男一女を育てた母親である。

キリスト教作家で、西欧から輸入したキリスト教をなんらかの形で日本の風土の中に根づかせようと苦闘してきたのは遠藤周作氏である。遠藤氏のイメージによるイエス像には、母親としてのイメージが強い。氏がその作品で描く〝同伴者イエス〟という発想には、自分の悲しみや苦しみを共に分かちあい、涙を流してくれるという母親の姿が映しだされている。

日本人のイメージにある、大悲大慈をもって許容してくれる愛情あふれる神の姿には、母親の姿がもっとも似合っているというのが遠藤氏の見方のようだ。

キリスト教の日本化に苦闘した一人に明治期の内村鑑三がいる。だが、内村の場合は、武士道や儒教の精神を土台にしたために、裁きの神、義なる神といった「父性のキリスト」に力点が置かれてきた。

これに対し、遠藤氏にとっては、日本社会の母性的なものは、単なるマイナスの価値観ではない。すべての人間の痛みと苦しみを共に分かとうとするイエスのなかに、積極的な価値として母親像が再生されているのである。

「母の愛」と「悲愛」

遠藤氏によると、日本人にとって母とは、「許してくれる」存在だという。子供のどんな裏切り、子供のどんな非行に対しても、結局は涙を流しながら許してくれる存在が母だというのである。

こうして母なるものは、遠藤氏にとっては「無力なイエス」のイメージとなる。現世利益には無力であって、皆に見棄てられて奇跡も起こせず死んでいったイエス像がつくられる。「見棄

てられても、見棄てない愛」というイエスの愛は母の愛に近くなる。こうした遠藤氏のイエス像は、氏の生いたちのなかにある母親像に近くなる。氏は子供時代に母親に手をひかれ、キリスト教に入信した。母性文化は遠藤氏の信仰の中に生きているのである。

一九五〇年、その遠藤氏がフランスに留学したときに、四等船室で偶然に出会い、共に渡仏したカトリック司祭の井上洋治氏は、キリスト教でいう「アガペー」を「悲愛」と訳している。井上司祭はこれまで、横文字でなくまたカタカナでない日本語のキリスト教を求めてきた。キリスト教の日本化である。たまたま仏教学者の本の中に「大悲」という言葉を見つけ、「慈悲」という言葉も参考に「悲愛」と訳したという。

井上司祭のいう「悲愛」も、遠藤氏のいう「母の愛」に近いものである。キリスト教を日本の風土に適応させようとする二人が、母性文化をその原点に置いているところが、日本の宗教風土の母性の根深さを示しているのである。

日本人の場合、神の大悲大慈は、母親のイメージとして受け入れられやすい。

水子(みずこ)供養ブーム

七〇年代になって水子供養がたいへんなブームになってきた。新しい宗教だけでなく、既成

のお寺にまでも広まり、これまであつかっていなかった寺院までも水子供養をあつかいはじめた。あるタレントが書いた「水子供養の本」もベストセラーになっている。

水子が供養される背景には、〝妊娠中絶天国〟といわれる日本社会の現実がある。最近は女子高校生まで水子供養にあらわれる時代である。セックスの解放による影響もあるだろう。だが、この水子供養には、うしろ暗さはない。どこへ行ってもハデやかである。

「辯天宗」といえば、高校野球で有名な智弁学園という学校もつくっている。この教祖である智辯尊女は、大森清子さんという女性で、辯才天を神としている。「水の心」「水の姿」という水の宗教でもある。一九八一年に日本一の「水子供養塔」を十二億円でつくった。ここに約六万体の水子が供養されている。

水子供養の心は、やはり母性との関係から考えてみる必要がある。母親として、産まれてこない子供(胎児)にさえ、その愛をそそぎ供養しようとする心である。もちろん、水子を供養しないと、たたりがあるという現世利益もある。だが、基本には母親的心性がこうしたブームを支えているのである。

根強い母神信仰

〝第三次宗教ブーム〟にはいろいろな特徴があげられている。大組織宗教から小集団の私宗教へ、教義よりも非合理的呪術の力への信頼、またさらに、男性の神中心の宗教から、やさしい女神や母神の信仰への転換……。宗教学者の清水雅人氏も、「女神の宗教」をその特徴のひとつとしてあげており、それは女神アマテラスの古代信仰、古神道への回帰現象のひとつだとみている。

例えば、藤田妃見子乙姫の「龍宮フェローシップ」は、女神の藤田乙姫が〝生き神様〟である。新しい宗教にも女教祖は多い。それも母親のような教祖が目立つのである。

日本の伝統的宗教、とくに神道には、たいへんに女神の要素が多い。アマテラスという女神が主神というのは、古代社会のヒミコという女帝の存在とともに、日本は母神信仰が根強い社会のあらわれだといえる。

レトロ現象によって新しい神々にも女神信仰がでてきている。観音様は女性である。日本の仏像はその顔を見ると、たいへんに女神的である。女性崇拝、母神崇拝は、作家・谷崎潤一郎の小説のライトモチーフでもある。「少年」や「母を恋ふる記」、さらに「少将滋幹の母」などはその系譜に入る。

面白いことにアメリカでも七〇年代以後、フェミニズムの台頭とともに宗教界でも女神の復

権がいわれてきている。「フェミニスト神学」が女性神学者によって唱えられさえした。なぜ聖書や教典の中で、女性は男性より劣る従属的な存在とみなされてきたかが問い直された。また、なぜ神は「父」であり「母」でないのかといった宗教批判から、「父なる神」に代わって「父・母なる神」といういい方を採用するような運動も強まった。

だが、日本ではもともと母性社会の風土なので、こうした批判は少ないといってよい。

父性的宗教・母性的宗教

日本文化の伝統から、「父性的宗教」と「母性的宗教」の分類で宗教を考えてきたのは、宗教心理学者の松本滋聖心女子大学教授である。

松本教授によると、母性的宗教とは、母性原理に基づいた宗教だという。では、母性的原理とは何か。それは人間の幼児期に、自分と他人がまだ未分化の混沌(こんとん)とした状態のとき、母親との一体性で結びついていた心性が原因になってつくられている。それは同時に、人間の原初の自然や大地に根ざした世界との一体化でもある。そして母性的原理とは、そのあるがままの世界を認め、「無条件的な包容性と寛容性」を特色としている。こうした原理は、神々の力によって特定の目標に人々をひっぱっていくモーゼ的な指導性をもったものではない。それは共同体

の内部の対立を〝和〟の精神によって調和統合していく原理だといってよいだろう。

これに対して「父性的宗教」とは、原初的で自然的な母性の世界から離れて、人工的につくられた〝権威〟に服従する宗教である。神から与えられた言葉にのっとり、教典をもち、厳しい戒律を守る。規範に服従し、それを逸脱したときは罰則が待っている。

父性的宗教は母子一体の〝甘え〟を許さない。神によって与えられた試練をきりぬけていく自己克服の力を重要視するのである。松本教授によれば、父性的宗教においては、神々または究極者は、しばしば強力な権威や権力をもった支配者・超越者として描かれることになる。そしてそこでは、神からの距離によって階層的なものが強調されるというのである。

新宗教の母性化

〝第三次宗教ブーム〟にのって続々と生まれた小さな神々といわれる小宗教も、たいへんに母性的な宗教が多いといえるだろう。教祖が男性であったとしても、その男性は女性的であり母親的である。「イエスの方舟(はこぶね)」の千石イエスにしろ、「真理(みち)の友教会」の宮本教祖にしろ、母性を感じさせる。成功した新しい宗教には、母親のにおいがどこかにただよっている。

父性のにおいがするものには、「統一教会」などがあるが、どちらかといえば日本の新宗教は

母性的である。信者をとってみても、正確な統計はないが、女性信者の方が多いとみてよいだろう。『新宗教ガイドブック』がとりあげている新宗教教団七十のうち、創始者や代表者が女性なのは二十五教団を占めている。そのうちのひとつ「光命之会」の例をみてみよう。創始者は安食(あじき)天恵教祖。幼稚園の保母さんだったが、三人の子供を産み、長男が生まれた昭和五十二年に「天の啓示を受け、宇宙と交信ができるようになった」とし、昭和六十一年に宗教法人となる。山形市内に「心霊治療センター」を設け、「テレベートさま」(金星人)と交信している。

松本教授による「母性的宗教」の特徴は、自然的な共同体のなかの母性であり、独立した個の自覚あるいは自律的精神の存在よりも、そこにある成員を包容し和合させていく共同体の力の象徴である。

こうした母親的共同体は「イエスの方舟」にも、「真理の友教会」にもみられる。日本の新しい宗教には、〝母としての共同体〟といった色彩が濃厚である。都会化され孤立化してきた個人をひきつける魅力として、新しい宗教はこの共同体性を武器としてもっているのである。

2――「ケガレ」考

ケガレの復権

一九七〇年代以降、民俗学の分野では「ケガレ」という考え方が重要視されてきている。これまで日本の民間信仰を論じる座標軸として、西欧的な尺度である「聖―俗」とか、柳田民俗学の「ハレ―ケ」のような二つの対立概念が使われてきた。しかし、それでは現実がとらえきれないのではないかというので、「ケガレ」を新たな重要なキーワードとしてとり入れ、「ハレ」「ケガレ」「ケ」の三つの考え方で、日本の宗教風土を説明しようとしているのである。

西欧宗教学がいう「聖―俗」の考え方は、神聖の世界と世俗の世界をはっきり区別する。神聖な場や神聖な神をとりあつかう聖職者は、俗世間より超越した価値あるものとみられ、俗とは区別されるのである。

ところが日本の民間信仰では、聖域と俗域のけじめがあいまいであり、聖と俗は相互に入れ代わったり無境界現象を示したりする。例えば、前近代の神祭りでは、ふだん田んぼを耕し魚

を獲っている農漁民が、ミソギをして神官になったりする。聖空間のなかに普通人が、ある儀式を通して入り、また出て俗人に戻る循環状況にあったのである。

日本は聖俗一元文化

日本では、「聖―俗」の区別ある図式より、聖俗一元文化といったほうが、その宗教風土に合うのではないかと思われる。

日本にある神々は、日常の生活（俗）のなかの神も数多い。例えば「座敷の神」「土間の神」「へっついの神」など、俗空間にも神々はいる。御神体を見ても、神々の「依代（よりしろ）」が、山や森やサカキの枝や石、鏡など、普通にあるものである。

また、神社として祀（まつ）られている神が実在の具体的な人物（豊臣秀吉、菅原道真、明治天皇……）であり、神棚の神も先祖（曾祖父、祖父、父母……）であったりする。

新しい宗教の教祖たち（生き神様）は、普通の世俗人が突然の「神がかり」によって聖なる神となってしまう。天理教の教祖中山みき、霊友会の小谷喜美、踊る宗教の北村サヨから大山祇命神示教会の供丸斎まで、こうした〈俗人↓聖人〉になってしまうのである。

日本では、昔から神と人とが容易に交流し飲食をともにする「神人共食」とか「神人相饗」

というものもあった。そして神人合一の即身成仏は、こうした聖俗一元文化のあらわれでもあった。

「ハレ―ケ」の図式

一方、「ハレ―ケ」という図式がある。これまでの民俗学ではよく使われた図式である。日常生活の秩序をリズムづけている状態をこの二つの見方で示す。

「ハレ」とは、神聖で清浄な特殊な公的状態をいい、お祭りや儀礼のときを主として意味していた。これに対して「ケ」とは日常のふだんの生活のことであり、私的な状態をさしていっていた。

「ハレ」と「ケ」とは、日本の稲作社会の伝統からつくられた概念と考えて間違いないだろう。民俗学者の宮田登筑波大学教授は、「ハレの日とは白米を食べる日であり、材料、作り方、食べ方に、ふだんでないやり方がある」として、こう説明している。

ではなぜ、ふだんの日とちがって神祭りをするのか。まず、白米を捧げるというのは、明らかに来臨する神が、稲の神であること、あるいは稲の食物を好む神であることを示している。この考え方の基礎には、長い伝統的な定着農耕民の日常生活感覚がある。

稲の種子を蒔き、収穫までの期間が一つのサイクルを構成するのであり、そのサイクルが順調に進展することが、農民にとって大切だった。そのためには、あらかじめ神祭りを、節目ごとにおこない、神の恩寵をたえず受けておかねばならない。春祭りが、祈年祭として祈られる意図をもつのはそのためであった。

だが、こうした「ハレ」と「ケ」も、都市化、近代化の波によって次第に境界が鮮明ではなくなってきた。「ハレ」と「ケ」の一致や相互交流は、前述した「聖」と「俗」の図式と同じように、現代の宗教現象を解けないものとした。

そこで「ケガレ」という概念が重要性をもって浮かび上がってくるのである。

「ケガレ」とは何か

では「ケガレ」とは何か。さまざまな論議があって、一つの定義はまだないといってよいだろう。いま、とりあえず文化人類学者の波平恵美子氏による「ハレ」「ケ」「ケガレ」の分類を次ページに図で示しておこう。

ハレ	ケ	ケガレ
特殊で異常なもの	正常で日常的なもの・一般的なもの	特殊で異常なもの
清浄	正常・常態	不浄・穢れたもの
善	中立で「ハレ」でも「ケガレ」でもないもの	邪悪・罪
幸		不幸・不運（死・病気・怪我災難など）
神聖	俗	神聖（広義の）

（『ケガレの構造』から）

次に、いくつかの「ケガレ」考を紹介してみよう。まず民俗学者の桜井徳太郎氏は「ケガレ」についてこう語っている。

「私は農耕社会で稲を生長させる根源的の生命エネルギーをケとして、そのエネルギーが枯れる消耗状態をケ・カ（枯）レだと考えてきました。ケが日常生活であって常にエネルギーを必要とします。そのエネルギーの放出・消耗がケガレで極端になると死にいたります。このケガレ

をとりのぞき、エネルギーを充足し、活性化する聖なる状態がハレで、お祭りやカーニバルがそれです。私はこのようなケ↓ケガレ↓ハレの循環説を唱えているのです」

ケガレが農耕民の危機から生じたものだとしても、人間の生命力の衰退に対する回復を意図するさまざまな民俗儀礼や神祭りは、ハレの行事としてケガレから回復させる意図をもったものだということになる。

では、宮田登筑波大学教授のケガレ観はどういう考えなのだろうか。宮田教授によると、ケは「気」にあたるという。これは生命体のもっている霊的な力のようなものである。

「気」は、生命を持続させるエネルギーであって、その「気」が止まったり、絶えたりすることが「穢れ（けが）」ということになる。それは、「死穢（しえ）」に代表されるものであり、不浄だとか、汚らしいという感覚はもともとはないのである。「けがらわしい」という不浄観を示す言葉は、「汚穢、奸穢、穢悪、濁穢」と表現されるもので、「ケガレ」の原初的意味とは別のものだったと考えるのである。

宮田教授によれば、ケガレはあくまでも気の発生、気の消滅を人の生と死の接点で把握したものであって、神道の原初の考え方である汚らしい不浄観とはまるで違うということになる。

生命エネルギーの視点

ケガレを生命エネルギーからとらえようとする視点は、宗教学者の薗田稔氏にもみられる。薗田氏は、「穢れ」とはやはり霊的生命力の衰退からの死ととらえる。が、「ケ枯れ」という危機の状態から再び「ケ」という生き生きとした秩序をよみがえらせるために、「ハレ」なる「神祭り」をおこなうきっかけを含みこんだプラスの面ももっているとみるのである。

だからこの「神祭り」はケガレの回復として重要だということになる。神祭りにあたっては、まず「ケガレ」をはらい清めなければならない。そのための第一段階として「忌籠り」がまずある。次にハレの饗宴すなわち神遊びの祝祭が実現すると考えるのである。

こうした考え方は、稲作という植物の生長から収穫までの生命エネルギーが、日本の風土にいかに根強いかということを示している。その上に、自然の植物の循環・回帰という季節のくり返しがのっかっている。

日本の宗教風土には、こうした自然風土(モンスーン型)の影響が投影されているとみてよいだろう。

こうした生命エネルギーの衰退から神祭りを意味づけていく発想は、日本の新宗教がもっている、さきに述べた「生命主義的救済観」とも共通性があると思われる。

波平氏の「ケガレ論」

さて、文化人類学者の波平恵美子氏は、ハレ、ケ、ケガレの三つの循環から日本の宗教風土をとらえ直そうとしている。ここで波平氏自身の要約によってそれを紹介しておこう。

波平氏はハレ、ケ、ケガレの観念が日本の民間信仰に一つのまとまりを与える要素だとして重要視する。「清浄性・神聖性」を示すハレ、「日常性・世俗性」を示すケ、「不浄性」を示すケガレと漠然ととらえた上で、ケガレをハレから独立した観点として取り扱うところが、民俗学者と少し違う。つまり、ハレの観念はケガレを排除するケガレと対立する観念であるとするのである。

日本でケガレとみなされるのは、死（黒不浄）と月経・出産（赤不浄）から、罪、病気、災いまで広い範囲におよんでいる。こうしたケガレの観念を細かく儀礼からひろいあげて、波平氏は分析を試みているのである。

日本人は古代から「災い（わざわい）」を生じさせる原因としてケガレを考え、ケガレはケガレをうみ、新たな災いをもたらすというケガレと災いの循環論があり、その循環の輪を断ち切るものとして儀礼が考えだされてきたという。

だが波平氏は、儀礼によってケガレが完全にとりのぞかれるとは考えていないのである。波平氏の問題意識には、日本の新しい宗教のなかにも、いかに根強くケガレの観念があるかという点がある。だからケガレの観念を究明しなければ、現代の宗教の根底にある儀礼は解明できないのではないかと考えるのである。

水子供養にしても、狐ツキやイタコなどの治療儀礼をおこなったり受けたりする行為にしても、その背景にはケガレの考え方がある。だから、ケガレという考え方は、日本人の生命観、病気観、そして死の考え方の基盤として究明する必要があるのである。

脱ケガレとしての宗教

日本の宗教は、論理的な教義を重視するよりも、感覚的な〝フィーリングとしての宗教〟が多い。清浄とか不浄とか、ケガレとかキヨメとか、清き心とか明るき心とかは、みな感覚的な心性である。この実感信仰にのっかった宗教が、その汚れやケガレを清めるためにおこなうのは、個人的な強い信仰心や内面的な対決による論理構築などでなく、儀式や儀礼といったパフォーマンスなのである。

現代の新しい宗教においても、このケガレ観は生きている。災いや不幸をもたらすのは、自

分や自分の家についたケガレ（不浄霊やさまざまの悪い霊、不成仏霊や水子霊……）なのである。こうしたケガレをはらい、洗い清めることによって救い（幸せ）がもたらされるというのだ。そのためには、ひとつは自らの肉体を鍛練して念力などの超能力を身につけることであり、もうひとつは先祖祭りなどさまざまな儀礼・儀式をおこなうことなのである。

古代から現代まで日本の宗教風土には、脱ケガレの宗教観が流れているとみてよいだろう。しかし、この脱ケガレには、自分の中にある罪（原罪）の認識は少しもない。ケガレとはもともとそうした自らの罪から生じるものではない。それはエネルギーの衰弱であり、外部からくる地震や台風など、主体を欠落した外力なのである。圧倒的な外力としてとらえられれば、それを回復するのは、儀礼という祈りの形式化か（雨ごいの儀式……）、念力などの超能力というもうひとつの外力に頼るしかないのである。

古神道の復興とは

七〇年代以後の新しい宗教ブームのひとつに、古神道の復興がある。神道と新しい宗教教団の関係は深い。文化庁の『宗教年鑑』をみても、教派神道系として八十二教団、新教派神道系として四十八教団があげられている。

教派神道は明治以後十三派といわれてきた。黒住教、神道修成派、出雲大社教、扶桑教、実行教、神道大成教、神習教、御嶽教、神道大教、神理教、禊教、金光教、天理教。新教派神道系教団としては、世界救世教、PL教団、天照皇大神宮教、崇教真光、世界真光文明教団、生長の家、大本教、三五教などもあげられている。

こうした神道系の宗教風土は、日本には根深いものである。だから新しい宗教といっても、そうした古さがある。レトロ現象といってもよいところがある。だが、意匠は新しく装っている。

神道研究家の菅田正昭氏は、オカルト宗教は、古神道の伯家神道の行法に近いという説を提唱している。伯家神道は、明治維新まで八百年以上にわたり、代々神祇伯を継承してきた白川伯家に伝承されてきた古神道で、自霊法と鎮魂法からなっているという。

菅田氏によれば、それは生命力を強め、神々と一体化していくための、神ながらの「鎮魂法」であった。その過程で、手かざしによる浄霊などもおこなわれるのだが、明治天皇は自らこの行を受けられ、三千柱以上を〝ご浄霊〟されたという。この伯家神道の行法は、ある面では「生長の家」の神観や「白光真宏会」の精神統一行に、また別の面では「崇教真光」や「世界真光文明教団」などの、大本↓世界救世教系教団の浄霊法とよく似ているという。

さらに菅田氏は、野口晴哉氏が提唱、実践している新身体運動も古神道に似ているとみる。野口晴哉氏の整体・活元運動などは、古神道の呼吸法や鎮魂法から宗教性を除去したものだというのである。とくに「気の感応だとか、手掌の勘、呼吸の間隙、愉気法」などは、むしろ古神道そのもののようにみえると指摘している。整体・活元運動などをきちんとマスターすると、手かざしで病気も治せるようになるというのだ。菅田氏は古神道と世界救世教系教団の浄霊法との共通性を強く感じているのである。

自然主義の土壌

では、なぜ、日本の新しい宗教には神道系が多いのだろうか。日本人の宗教風土にはやはり神道が根強く流れているのだろうか。神道は日本人の心の底にあって、時代時代によって着せ替え人形のようになるという〝神道着せ替え人形論〟を唱えるのは、日本思想史学者の石田一良氏である。石田氏によると、神道は、水稲農業がはじめられた弥生時代に生まれ、水稲農業時代を通じて水稲農業生活からたえず再生産されてきた宗教なのである。

日本の宗教風土の基盤である神道は、一種の「人間と自然」との相互関係から生じたものであって、その矛盾を自然との合一によって解決しようとしている。人間社会(共同体)や、人間

内部（心理）の矛盾も、すべて自然に還元して、その場におき直し解決しようとする。自然還元主義であり、すぐれて生態系（エコロジー）的なのである。

神道は、自然や人間自然（生命）の存在そのものに信頼感をもっている。清浄と不浄、「きよし」と「きたなし」といった考え方が中心となるのも、自然存在そのものに清浄性があって、そこに帰ることによって救いがえられるという考え方が流れているからである。

例えばミソギ（禊）の思想について、民俗学者の高取正男氏は、これが日本人の「罪」の考え方を端的に示すものだととらえている。つまり、神道には、世界そして人間の心身は本来明るい光のなかにあるという存在清浄観があり、人間の罪は穢れにほかならず、穢れは心身の表層につみかさなっただけのもので、物を洗いそそぐ性能ある水によって消除できるものとされ、心身相関の前提の上で、身を洗えば心も洗われるとされると高取氏はみるのである。

ポストモダンの装い

新しい宗教が、レトロであるとともにポストモダン性を装えるのは、これまでみてきたように神道という宗教風土に流れている自然還元主義、自然信頼主義があるからである。それは、大きな自然風土とかかわるとき、生態系の重視というエコロジー運動に近くなる。また人間本

性の生命力をからだに充実させるとなれば、さまざまな現代の心身医学的な健康法にも近くなる。

つまり、「近代化」という近代工業文明によって生じるさまざまの害や歪みに対する揺りもどしが、現在、こうした自然主義の復権をもたらしている。その場合、日本においては、その宗教風土のなかに自然主義をかかげる神道の風土があるため、それを復古(レトロ)しながら、同時に現代の矛盾に対応しようとするとポストモダンの形のだきあわせとなってでてくる。

神道のようにきちんとした教義や聖典をもたない〝柔らかい宗教〟は、時代に柔軟に姿を変えて対応できる変幻自在性をもつ。実体が「空」であって、その原形が自然存在への順応だとすれば、その時代、時代によっていくらでも対応相手を代えることによって存続できるのである。神道が、儀式・儀礼や、「行」という実践法を尊ぶのも、その実体が「空」であるからなのである。

実体がなく変幻自在であり、空中にただよっていて、そのときどきによって神を信じるものに乗りうつり、よりましてくるという神の力は、たいへんにポストモダン的なものである。それは抽象的な教義の力でもない。形はのりうつりによっていくらでも変えられる融通性をもつ。固いものではない。ただよっていて、いつでも出現できる。といって汎神論のようなものでも

ない。特定の時と場所によってしか出現しないからである。

心身医学とナルシズム

新しい宗教には、人間にとっての自然である生命エネルギーを、なんらかの形で復権しようという試みがある。それは、日本の伝統的な宗教風土である神道や仏教の鎮魂法や修行法のなかに流れていたものの復興でもある。からだ(肉体)とこころ(精神)が、なんらかの形で相関関係があるものとしてとらえられる。心身一元主義だから、それは心身医学の方法に近い。肉体の病気は、分析的な西洋医学の方法でなくとらえられ、こころ(霊)のほうからくるとみなされる。

その霊は、外力として自分の外から入ってくる邪霊であって、自らの生命存在そのものにはない異質性をもっている。これを除去するための術がいろいろとおこなわれる。ちょうど、人間の肉体に侵入した病原菌を、医学が手術や薬物で排除するようなものである。

ただ、この心身医学的な治療をおこなうのが、超能力(呪術)をもっているという教祖であることがちがう。これは現代の精神分析医と似た機能をもつかもしれない。また、自らの修行で自らのなかにある超能力を開発して自己治療しようとする。そこに新宗教の心身医学性(たとえ

幼稚でニセものでも）がある。

さらに日本の宗教には、人間自身のナルシズムが投影されているものが多い。人間自身の存在を肯定しその本質に信頼感をもつから、どうしても、ナルシスのような自己陶酔と自己美化におちいる。性善説をとるからかもしれない。だが、性善説をとっても自己の悪や罪を内部に求めることも可能である。ところが、日本の場合は、そうした自己否定の要素は少ない。罪や悪はあくまでも外力であって、自らの主体がつくりだすものではない。無関係なのである。

人間生命の自己肯定は、当然に陽気な現世と、欲望の自由な発揮による現世利益にむかう。社会的矛盾は、すべて自然の矛盾か、人間生命の内部の矛盾に変換されてしまうのである。

日本の宗教には、社会矛盾という視点が少ない。社会はあくまでも人間の内部のなかにあるのであって、その矛盾の解決もこころの内部でおこなうしかない。実践は、「行」とかの個人的修行か、教団によるさまざまの儀式・儀礼に縮小されるのである。社会運動といった実践形態はほとんどとらない。だから、宗教はいつも閉ざされた集団のなかでの「同語反復」（トートロジー）にならざるを得ない。

3——終末観とメシア

終末の時代

宗教には、終末観がつきものである。危機意識がない限り宗教は生まれないのである。宗教は、苦難と苦悩からの救済を求める人間の願望から生まれてくる。さきにも述べたように、日本の新しい宗教は、生命主義、自然主義、現世主義のものが多いが、〝第三次宗教ブーム〟といわれる時期に登場したキリスト教系の新宗教には、終末型宗教が多くみられる。

この終末観は、「苦悩・危機の時代↓終末↓メシア出現↓千年王国」という図式をもっている。ブライアン・ウィルソンが六つの要素にそれをまとめている(『思想』一九七六年三月号)。

①この世は救いようもなく悪い。
②全体的な変革の必要性。
③人間はこの変革をおこなえず、変革は超自然的存在によって達成される。
④この世の終末は不可避であり、運命づけられたもので切迫している。

⑤新しい秩序が確立されると、そのなかで信者は優越した地位を得るが、敵は何もない。
⑥この真理を知っているものは、それに対する信仰を公にするべきである。
このような終末観をもつ新しい宗教はキリスト教系のものである。代表的な宗教としては、「世界基督教統一神霊協会」、「ものみの塔聖書冊子協会」(エホバの証人)、「セブンスデー・アドベンチスト教団」などである。
こうしたアメリカ輸入の新宗教が、七〇年代以後に日本でも注目されてきたのは、宗教の〝国際化〟のあらわれである。日本の風土とは異質なこうした新宗教(カルト)が、〝第三次宗教ブーム〟の一翼をになっていることは、日本社会の変質のある一面を示しているのかもしれない。
アメリカの新宗教(カルト)には終末型宗教が多い。ヴァージニア・コモンウェルス大学教授のD・G・ブロムリーらが書いた『アメリカ「新宗教」事情』にとりあげられている六大カルト(神の子供たち=COG、統一教会、国際クリシュナ意識教会、ディヴァイン・ライト・ミッション、人民寺院など)のうち、四つまでが終末型千年王国の宗教である。
例えば「神の子供たち」は、イエス・キリストの再臨が間近に迫り、イエスは千年にわたって君臨し、そののちハルマゲドンの最後の決戦と、すべての罪人の最後の審判のさいに、サタンの軍勢と戦うため神の忠実な軍勢が結集する。信者は救われるが、非信者は救われないとす

る。

「エホバの証人」も、この世は悪魔が支配しているが、ハルマゲドンの大戦で再臨したイエス・キリストを総司令官とする神の軍団が悪魔の軍団を滅ぼし、審判によって信者のみ救われるとする。また「人民寺院」の教祖ジョーンズは、キリストの再臨者と称し、ガンや核兵器による終末、人類の滅亡があり、「南米ガイアナこそそうした危機もなく、人種差別もない平等な地上天国である」として、信者をひきつれて移住したのである。

アメリカにこうした終末型宗教が多いのは、新天地を求めるフロンティア運動の終わりによる変形かもしれない。だが、果たしてこうした終末型は日本ではどうなのであろうか。あまり受け入れられないのではないか。

アメリカの場合も、日本の場合も、こうした終末型の千年王国的な宗教運動を受け入れる時代というのは、社会的なユートピア運動や革命実践の失敗の挫折感からひろがるものである。社会革命に幻滅することによって、はじめて人々の心をとらえる。日本の場合は全共闘運動の失敗後の七〇年代以後だった。

弾圧された「ほんみち教団」

だが、日本にも終末型の新宗教がなかったわけではない。その典型は、大正時代に天理教から離脱した大西愛治郎教祖が創設した「ほんみち」教団である。昭和二十七年に宗教法人になっている。戦前、二度にわたり不敬罪、治安維持法違反で弾圧されたが、幹部には一人も転向者がいなかったことで有名な宗教教団である。大阪の泉南市に大きな神拝殿を昭和五十二年に建設した。信者数は公称三十万人といわれる。

同教団の教えは、昭和のはじめ大西教祖が、近い将来、未曾有の国難が到来して日本は破滅の危機におちいるから、生き神（甘露台・大西愛治郎）にたより、天徳なき天皇に代わってその統治に服さなければならないと訴え、弾圧されたのである。ここには、「終末観→メシアとしての甘露台（=大西愛治郎）→地上世界に理想の天国」という図式が見出される。

日本の終末型宗教には、この「ほんみち」以外にも「大本教」、「天照皇大神宮教」などがある。最近では、「崇教真光」が、迫り来る終末を、神殿建設と真光の業（わざ）によるエリートを選ぶことによって果たそうとしている。

生き神としてのメシア

日本の新宗教とキリスト教系の新宗教とをその終末観からくらべてみると、日本の場合のほ

うが、よりおだやかであるといえよう。決定的な一回限りの終末といった強い終末観はあまりみられない。輪廻思想の基盤があるせいか、終末は周期的に何回もあらわれ、克服・再生されるといった循環性が強いのである。

さらに、メシアが現実の〝生き神様〟といった、いま現実に存在する人に体現（化身）されている。「ほんみち」の大西教祖は、自らを甘露台であり生き神様でメシアだとみなした。キリストが将来、再臨するというキリスト教系とちがい、メシアが具体的な人物となっていま存在するのである。「璽宇」教団の教祖・長岡良子は、自らを璽光尊、聖天子だと名のり、現世に地上王国（自らの憲法をつくり紙幣を発行した）をつくろうとした。

日本の新宗教では、千年王国をつくるために最後の決戦（ハルマゲドン）があるといった考え方はうすい。他の宗教や非信者を悪魔とするような「統一教会」のような考え方は少ない。そうした戦闘性がもっとも強かった日本の教派は、日蓮宗であろう。だが、そうした教えをもとにした「創価学会」さえも、国立戒壇の設立によるメシア的ユートピア建設論を七〇年代にはひっこめてしまっている。

日本人の伝統的宗教風土における終末観を分析してきたのは、宮田登筑波大学教授である。宮田教授は『ミロク信仰の研究』や『終末観の民俗学』において、日本人の伝統的なメシア意識を分析した。大本教のミロク信仰について、その時間意識のちがいという視点で西欧の終末観と比較している。

ミロク信仰によれば、ミロクが下生するときに、その世界はユートピアとなる。しかし、破壊と混乱の中で救世主を迎えるという期待が民衆の間にうすいのであり、つきつめた「終わりの日」という認識が少ないと宮田教授は指摘する。これはひとつに東洋の時間認識によるところが大きい。日本人にとっての時間は、あくまで現在＝いまが中心であり、現在に向かって未来のイメージがつくられるといった表象でとらえられるのである。

キリスト教的終末論に対比される東洋的神学としてのミロク信仰の特徴が、アジアに共有の時間認識から生じたのだとすると、なぜそのような認識論が優位を占めるようになったのか、それを問うていく必要があると宮田教授は考えている。

日本では終末観やメシア観が次第にうすれ、日常の現実のなかでの現世利益的な解決にと縮小されてしまう。こうした宗教風土が日本には根強いのである。

世直し型とええじゃないか型

宗教が社会運動に向かう場合、「世直し型」と「ええじゃないか型」がある。終末論的危機感から出発したとしても、「世直し型」は、きっちりとした教典(聖書やコーラン、おふでさきなど)をもとに、現実世界を理想の地上王国(千年王国)に変えようとする。それも、メシアというカリスマ的な人物による一挙なる革命であって、少しずつ手直ししていく改良主義ではない。こうした世直し型の宗教は、「大本教」から「エホバの証人」、「統一教会」まで幅広く存在する。だから「勝共連合」のように、現実世界にサタンをみつけだして戦おうとする。

これに対して、「ええじゃないか型」は、日常の社会組織からの脱落(ドロップアウト)であり、価値の転倒によるカーニバル的な熱狂運動である。降ってきた御札によって狂乱、乱舞し金持ちの家にあがりこみ飲食する。そこには中心になるメシアはいない。民衆の価値の転倒による抑圧された現実からの解放運動なのである。

七〇年代以後の新しい宗教には、こうした「ええじゃないか型」もみられる。日常の管理された社会の息苦しさから脱出し、非日常的なオカルト世界に解放されるのは、「ええじゃないか型」の伝統を引いている。踊る宗教といわれた北村サヨ教祖の「天照皇大神宮教」もこの型に属する。

現代では終末観は感性としてである。七〇年代の石油ショック以後、高度経済成長がとまり低成長になってくると、これまでの進歩発展に対する停滞感が強まってくる。ゼロ成長社会は、そうした停滞感と不安感をもたらし、終末観をいっそう助長するのである。

もうひとつ構造的に終末観を育てているのは、日本が急速に高齢化社会になってきたことである。ボケ老人や寝たきり老人の増加ばかりでなく、年金などによって働かずに福祉に依存する高年齢者がふえてくると、先への希望よりも死という終わりの意識のほうが強まってくる。長寿社会は構造的に終末観を育てる。

そうした構造的な終末観は、社会自体の停滞性、先が見えてしまう閉塞された状況によっても育つ。高校から大学へかけて偏差値による進路輪切りによって進学も序列によって決定されてしまう。大学の序列化、企業の序列化、その上、定年までのポストまでが明確に決定される。こうした序列＝管理社会は、新しい試みがあまり通用しないため終末観を育てやすいのである。

現代日本は、そうした点で終末観を受け入れやすい精神風土になっており、それが宗教回帰現象の土台になっていることも見落とせないのである。

天災型と私的悩み型

新しい宗教が訴えかける終末観は、さらに「天災型」と「私的悩み型」とに分類することができる。

「天災型」は、東海大地震や富士山の大噴火などの天変地異や、核戦争による人類滅亡などを説く。かつて『ノストラダムスの大予言』という本がベストセラーになったり、富士山の大噴火の本も評判を呼んだ。大地震についてはたびたび予言がなされている。新しい宗教では、そうした天災による終末観をまずかきたて、それから救われる秘法をそれぞれの立場で訴えかけるのである。こうした不安感は、現代日本人からもなんらかの形で共感を得やすいのである。

「私的な悩み型」は、人間関係と病気から生じる。私的悩みは、失恋、受験失敗、破産、サラ金地獄、近所づきあい、会社での左遷など、個人の生活のなかでの挫折によって生じる終末観である。うつ病から自殺にまでいたる。それを宗教が救おうとする。

アイドル歌手岡田有希子の自殺にともなって後追い自殺した少年少女が数多くでた〃有希子現象〃は、そうしたアイドルを失った終末観と自分の生活における悩みが共鳴をおこした例である。

〃小さな神々〃といわれる小宗教集団には、そうした個人的終末観をもった人々が、なんらかの解決を求めて集まってくるとみてよいだろう。そこには、はっきりした原因がない漠然とし

た終末観と不安感によって入信する若者たちもいるのである。

死の問題

終末観は個人の人生においては死の問題につながる。死の問題は宗教と切り離せない。現代日本は世界一の高齢化社会になっており、医療制度の発達により死は病院に隔離されてきている。〝死を隔離〟し、死をなるべくこの地上の社会から排除するのが現代日本の現実である。

死がケガレとしてきらわれる伝統的な風土は、医学の発達による病院制度にも生じてきている。脳死や安楽死の問題も日本の死の思想風土と切り離せない。日本の宗教においても死の問題は「死」としてはとらえられていない。あくまでも〝この世〟的である。死は「死」でなく、再び生まれ変わるか(輪廻の一環)、再臨し復活するか、死んでも霊としてまだ現世に存在するか、オカルトで再びあらわれ心霊写真や心霊現象として存在しているか、なのである。

日本の宗教では、死は「死」として存在しないのである。日本には、本当の意味での虚無思想(ニヒリズム)や唯物論が生じなかったのも、強い現世思潮からだと思われる。脳死やそれにともなう臓器移植、さらに安楽死に対する嫌悪感が強いのも、〝死んでも生きている〟という死生観からである。死は生の延長であり、生の名誉のための一手段にすぎない。これは、サムラ

イの切腹から親子心中まで貫ぬかれているのである。
だから現代日本の新しい宗教が、死を生(信仰)の延長として手段とのみみるのは、戦前の「死のう団」から、「真理の友教会」まで同じ発想上にあるとみてもよいと思われる。

6—現代社会と宗教

1——近代化と宗教

ウェーバーの「魔術からの解放」

西欧の近代化は、プロテスタンティズムという宗教倫理に支えられていたというのが、ドイツの社会学者マックス・ウェーバーの説であったことは前にもふれた。戦後日本でも経済史学者の大塚久雄を中心に、近代市民社会を個人の合理的自由主義の精神を基盤としてウェーバー流にとらえ直そうとする試みがあった。日本の前近代と結びついた精神倫理なき産業化は、戦後民主主義の精神で否定されたのである。

ウェーバーは、他の世界にさきがけて西欧が近代資本主義社会をつくりだしたのは、「魔術からの解放」によって、自由な労働の合理的組織をもつ市民社会を生みだす禁欲的プロテスタンティズムの生活態度があったからだと考えた。プロテスタントの精神は、神と向かいあった自己の、内なる孤独な良心による、責任をもった主体として、神の秩序に即して、自己と社会を形成していこうとする。事物に即した非人間的な神の規律に対する禁欲が、西欧近代の文化革

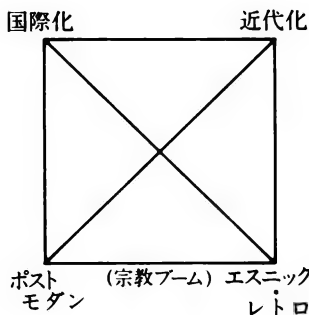
命だったのである。
だが、こうしたウェーバーの図式は、西欧近代の理解には有効だとしても、果たして日本にはあてはまるだろうか。日本ではプロテスタンティズムは一度も多数派を占めたことがない。ウェーバーの説では、近代市民社会になったならば、呪術をもととする〝小さな神々〟たちは衰亡するはずである。
なぜ日本では、プロテスタンティズムの存在なしに近代化をなしとげることができたのか。日本の近代化にもかかわらず、その底には数多くの伝統的宗教が存在し、なお、新しい宗教が続々と生まれてきているのはなぜか。
こうした問題は、ウェーバーの考えでは解けないのである。

文化の変容か残存か

現代日本の高度産業社会の状況から近代市民社会について考え直してみると、新しい宗教がでてくる理由として、二つの考え方が指摘できる。
第一は、日本の近代化による市民社会には文化変革はなく、精神風土として土着のもの、前近代のものが、深層に根深く残存しているという見方である。近代の文化・精神革命が十分な

されなかったとみるのである。だから、おまじないとか、つきものとか守護霊とかが残ってい
て、ひょっとした拍子にでてくるという。
第二は、近代市民社会が変容したという見方である。近代化が進むことによって合理化によ
る自然支配や人間支配(官僚制)などの管理社会が出現し、一方、大衆化という個を埋没した大
衆社会が成立したという説である。そうした社会では、宗教的なものが、人間回復の手段とし
て見直されるというのだ。
残存説でも変容説でも、現代日本の宗教の存在を説明することは可能である。日本の場合は、
どちらかというよりも、どちらも、と考えたほうがよい。市民社会の変質によって、原始古代
から日本人の習俗や心性に残っていたものが、共鳴作用によって再び表面にあらわれやすくな
ったというのが、一九七〇年代以後の社会状況なのである。宗教もその一環として再生されて
きたといえる。

四つの関係

このように七〇年代以後の日本社会の精神風土を考えなければ、新しい宗教現象をとらえる
ことはできない。さらに、そのためには、「近代化」「ポストモダン」「国際化」「エスニック・

レトロ」の四つの指標を手がかりにアプローチすることがわかりやすいと思われる。

「近代化」という戦後の（あるいは明治以来の）日本の価値志向は、高度経済成長によってある限度までいきついた。科学技術と都市化・情報化と合理的生活は、いまの若者には誕生したときからすでにあるもので、なんら新しい価値ではない。したがって近代化そのものはなんら理想価値や達成価値ではなく、逆に近代化がもたらした抑圧や歪（ゆが）みのほうが大きな苦悩になりうる。合理的管理システムからなりたつ国立大学共通一次試験を頂点とする受験体制や、競争社会の状況は、近代化をマイナスのイメージとさせやすい。

国際化　近代化

ポストモダン　（宗教ブーム）　エスニック・レトロ

そうした状況は、「ポストモダン」という近代をのりこえる考え方が出てくる背景に存在する。合理化に対する非合理なもの、分析的なものに対する全体的・有機的なもの、自然支配に対する自然との共存、近代的個人に対する超個人や共同体個人——ニューサイエンスやトランスパーソナルなどの現象は、このなかの一部分である。

だが、このポストモダンは、同時に前近代の再評価としてのレトロ（復古）現象と結びあう。古神道や密教ブームがそうであ

る。科学的思考を超えた通俗性のあるものとして、神秘主義やオカルティズム、超能力などの見直しがはじまる。

この状況にもうひとつ「国際化」と「情報化」社会への変容が加わってくる。

七〇年代以後の「国際化」は、一段と日本人の生活内部、精神（こころ）のなかにまで入りこんできたといえる。そのため、これまでの日本人内部での習性がなんらかの形で変容されなければならなくなった。小さい時から海外生活をおこない帰国する海外帰国子女もふえてきた。「内」と「外」を分けてきた日本の風土に大きな文化変革がおころうとしているのである。

こうした変動期の危機意識は宗教にも影響を与えずにおかない。その影響でエスニック（土着のもの）やレトロ現象が生じてきたし、海外で見直され逆輸入で日本に入ってくる日本の伝統もふえてくる。

日本の古神道や密教、さらに仏教ブームもそうした面からとらえられるだろう。また、宗教の国際化も、共通性の模索もある。新宗教の海外進出や、海外の新宗教が日本に入ってくることも、「エホバの証人」や「統一教会」の例でよくわかる。

もうひとつの情報化社会の大衆のあり方も、七〇年代以後の日本社会の変化のひとつである。テレビ、CM、雑誌メディアなど、マスコミ、ミニコミをも含めてのメディアの力によって、

行動や心理が左右される状況が強まってきている。そのために仕掛ける人もでてくる。〃劇場型社会〃といわれるように、マスコミに報道され目立たないと満足を得られないといった心理の風潮が広がった。たとえ悪であり怪奇なものであり、反市民社会的なものであっても、〃情報〃として価値がある限り大々的に伝達されるのである。

宗教関係においても、さきにみたように「イエスの方舟」などは邪教集団のように報道された。そのために逆に存在が情報として広がったのである。スプーン曲げからはじまった超能力ブームは、たとえインチキだとしても情報として価値があり、若い世代に浸透していく。オカルトブームや、UFOブームもそうした情報社会でないとなかなか流行しなかっただろう。

他方、新しい宗教集団のほうも、情報をひとつの武器として宣伝によって自分たちの教団をイメージアップしようとする。「阿含宗」が、大広告代理店を使ってさまざまなPR作戦をくりひろげていることはよく知られている。

ベストセラーになる本は、実はなぜそれほど売れるのかという真の理由がはっきりわからない場合が多い。その社会が情報化していればいるほど、雪ダルマ式に広がるのである。〃お仲間ファッション〃なのか、あるいは時代の話題に遅れるという不安が相乗作用として働くのだろうか。宗教そのものではないが、宗教の土壌を作る本が、こうしてベストセラーになっていく。

ノストラダムスの大予言や、超能力、守護霊そして六星占術の本がベストセラーになり何十万人にも読まれる。

〝日本教〟の土壌

だが、たとえ近代市民社会が変容したからといって、突然に空白からなにかが生じることはめったにない。そこには、日本の伝統的風土がなんらかの触媒として働いているのである。宗教の場合も、もともと日本人の心性のなかにあった宗教風土は、新しい装いをしていても、なんらかの形で影を投げかけている。

多神教的で、世俗社会のなかに拡散している宗教的価値は、そのまま働く。母性文化の風土、シャーマニズムの風土、そして現世利益的なもの、共同体の価値観、日本的呪術(水と光と手……)、神道の自然観……。これらの伝統的な宗教的価値観は、「新しい」といわれる宗教のどこかに必ず見出されるのである。それが、日本の宗教ブームをレトロ的にしているのである。西欧のキリスト教や中近東のイスラム教があまり浸透せず、日本的価値観の土壌のなかでのみ多様化が花咲くといった宗教状況は、やはり一元的である。多様にみえて土台は一つという〝日本教〟(イザヤ・ベンダサン)であるといわれてもしかたがないだろう。ファンダメンタリズムとしての

神道の風土ともいえよう。

意味としての宗教

それでは七〇年代以後の日本では、宗教はどの点がもっとも変わったのだろうか。まずあげられることは、宗教機能が変わってきたのではないかということである。新宗教は機能としてこれまで、「貧・病・争」からの現世利益的な救いというのが大きな役割だった。

しかし、七〇年代以後、若い世代を中心とした宗教への関心はそれだけではとらえきれない。若い世代は「意味と遊び」を求める機能を宗教のなかに求めているとみてよい。「意味」を求めるとは、生きがいを見つけだそうとすることである。人生にはどんな意味があるのか、自分はなんのために生きているのかといった人生の意味を問うのは、昔から青年の習性だった。だが、かつては哲学書とか親、師、先輩からその回答を求めたり自分で考えていったのが、いまは、そうした人間関係ではみつけられない。友達もないまま、「意味」を求める願いは空転する。おまけに受験勉強に追われ、知識と技術はあっても「意味」を求めるのには役に立たない。

そこで「意味」を与えてくれる場所として宗教が見直されてくる。とくに情報社会になると、あまりにも断片的で分裂した情報が次々と乱れとぶ。どこに座標軸を置くのかがわからなくなる。自分の固定点がほしくなるのである。

大衆社会とは、個人個人が孤立してバラバラになってただよう断片化された社会である。大衆となった人々は、自分が安心して憩えるような集団仲間に属したくなる。だがこうした集団仲間はなかなか見つからない。こういうとき、井門富二夫筑波大学教授にいわせると、三つの方向があるという。

第一は、習俗などにあらわれてくる未開性に満ちた文化宗教の呼び声に郷愁を求めること。第二は、PHPに集まる若者のように、〝見えない宗教〟が、人づくりという積極的禁欲倫理をうちだしてくるのに乗っていく。第三は、マイホーム、マイ会社という、「氏族(イエ)」の保護に自分を同一化させる道を選ぶ方向だという。

遊びとしての宗教

だが、現代の若者たちが宗教を求めるのは、このような「意味」を求めてだけではない。そこには「遊び」として、ファッションとして宗教をみる場合も多い。近代市民社会という合理

化・管理化され科学技術万能の社会に育った若者たちにとっては、呪術や超能力、オカルトなどや、市民社会の価値と異なる集団は、目新しく面白くもある。子供たちの間では、そうした呪術的なものは「遊び」としてひろまっていく。口裂け女から心霊写真、幽霊の話、スプーン曲げ、UFO、念力……など。新宗教の土壌にはそうした風土がある。科学以上のものを求める面白好みがある。

もともと日本の新宗教には、プロテスタンティズムのような現世禁欲的な色彩や、日常市民生活(職業活動)との密接なつながりはない。日常生活とは別の次元、別の世界での活動である。そこには日常市民社会とはちがうドラマと祭りの世界がある。まじめであっても、市民生活のまじめさではない。市民社会からみると、そのパフォーマンスは、劇場の演劇のような遊び性がある。

瞑想センターにしろ、手かざしの集団性にしろ、神との交信にしろ、踊る宗教にしろ、宗教の各種の儀式には、ドラマ性がある。まじめで画一的で規則に秩序づけられている日常生活から脱出した遊び性がみられる。一面では〝娯楽としての宗教〟という見方もできるのではなかろうか。

この予備軍として、少女たちの、おまじないブームや占いブーム、血液型性格診断や相性の

占いまでも含めることができるだろう。これらの少女たちの間では、クチコミや電話情報によってそうした占いやおまじないなどが広まっていく。何でもないウワサであっても、実証がなくても信じてしまう。つまり「信じる」という行為そのものが面白いし遊びなのである。
「信じる」ことは、自分の主観的な選択であり、一種の信じる仲間集団（信じるコミューン）を形成することに意味を見出すのである。それが真実かどうかは問題ではない。かつてのテレビ番組の〝夕焼けニャンニャン〟に集う少女タレントたちが、芸能に遊びを見出すのと同じ心理なのである。

ふえる依存性格

現代日本社会は〝依存性格〟の人々をふやしている。一人っ子か二人っ子なので、子供は幼いときから父母から過保護で育てられる。教育は、学校化社会といわれるように学校が丸がかえでおこない、受験は学習塾や予備校が家庭教師のように面倒をみてくれる。
会社企業に入れば、〝日本的経営〟といわれるように年功序列、企業内組合、福利厚生、さらに年金まで面倒をみる。社会福祉制度が次第に発達してきたため、医療から失業、老人年金まですべて社会がみてくれる。病院に入れば完全看護だし、外国へ行けば国家が安全を保障して

くれる。
こうした管理社会、福祉社会では、人々は〝自立〟せずにすべて大きなシステムや権威に頼っていれば安心であるという〝依存性格〟を強くする。なまじ〝自立〟すると暮らすことがむずかしくなることがあるのである。
かつて宗教は、こうした依存性格をもった人々の安全保障のシステムであった。いまもそうである。だが近代以後、かつては宗教に依存せざるをえなかった「貧・病・争」の苦難の人々を救う社会システムが次第に整備されてきた。宗教のもっていた救済機能(とくに現世利益的なもの)は、ほかの社会機能によって侵食されていったのである。
しかし、依存性格がますますふえている現代社会では、宗教に頼る潜在人口は、逆に広がっているとみてよい。だからこの近代社会システムから脱落したり、ちょっと不満足だったりすると、その依存性を宗教に向けることになる。
宗教は、〝隠された福祉社会〟である。もちろん、物質的な福祉施設だけではない。こころのよりどころも提供するこころの福祉システムなのである。おまけにそれは分業制をとらず、こころからからだまで丸ごとにかかえこむ。依存性格の人が最後に全身をかけて頼る場所だといってもよいだろう。

七〇年代以後の宗教回帰現象はそうした意味で、依存性格の人々がふえていることを示している。それも、こころの領域にまで〝福祉〟を求め、与えられたよりどころ（アイデンティティ）を得たいという楽をしたい人々がでてきたしるしでもある。ゆだねる快感が宗教にはある。

共同体への郷愁

近代化が進めば進むほど、個人は孤立する。大都会ではバラバラでひとりぼっちの大衆がふえてくる。人間同士の関係は、役割と機能のみの部分的関係にすぎなくなる。全人的な関係は、家庭のなかでも崩れてゆく。こうしたとき、人々は、暖かく自らを包んでくれる丸がかえの関係をもちたい気持ちが強くなる。

そうしたとき郷愁をもって浮かび上がってくるのは、共同体（コミューン）の存在である。それはフィクションとしてのかつてのイエやムラかもしれない。そうした欲求を満たすひとつとして、新しい宗教が出現するのである。「真理(みち)の友教会」や「イエスの方舟(はこぶね)」だけでなく、新しい宗教には、丸がかえ的な共同体のにおいがどこかに存在する。

官僚制と管理社会に象徴されるような、息のつまる人間の監視と統制の網の目をのがれるために、人々はひとつの〝空白の空間〟である宗教教団にとびこむ。だが、それが別の、もうひ

とつの丸がかかえの束縛を生じるかどうかは別問題なのである。
現代人は孤独を恐怖する。仲間を求め、他人と同調したがる。この他人志向型の人々を宗教はひきつけるのである。ただ、それが大集団ではないことが特徴である。大集団となると合理的なタテ社会の官僚制が生まれ、日常市民社会と同じ形になってしまう。なんのための日常からの脱出か疑問になる。
だから宗教に慰めを求める人々は、小集団でサークル的なものを探すのである。七〇年代以後の状況は、そうした小組織の宗教が人気を呼んだのである。

幸福の神義論

マックス・ウエーバーは、宗教を「苦難の神義論」と「幸福の神義論」に分けている。ウエーバーのいう「苦難の神義論」とは、これまでにもふれたように、人々が宗教に頼るのは「貧・病・争」からの救いを求めるからだという見方とつながっている。富める者や支配層、エリート層ではなく、抑圧され、貧しい、めぐまれない社会階層が宗教を求めるのだ、というのである。彼らは宗教に苦難の原因をとりのぞいてくれることを要求するというのだ。
これに対して「幸福の神義論」とは何か。幸福な人間は、自分が幸福を得ているという事実

だけではなかなか満足しない。それ以上に彼らは、自分が幸福であることの正当性をも要求するようになる。自分はその幸福に値するのだという証拠がほしい。なによりも、他人と比較して、自分こそがその幸福に値する人間だとの確信が得たくなる。

彼らは、自分より幸福でない者が、自分と同じだけの幸福をもっていないのは、やはりその人にふさわしい状態にあるからだと考えたがる。自己の幸福を正当なものと考えようと欲する。つまり、もし「幸福」という一般的な表現をもって名誉・権力・財産・快楽などのあらゆる稀少価値を意味するとすれば、この「幸福の正当化」ということこそ、一切の支配者、有産者、勝利者、健康な人間、つまり幸福な人びとの利害関心のために宗教が果たさなければならなかった正当化という仕事のもっとも一般的な役割であり、これをウェーバーは「幸福の神義論」と呼ぶのである。

このウェーバー流の「神義論」を当てはめてみると、現代日本の新しい宗教には、「苦難の神義論」よりも「幸福の神義論」が多いように見受けられる。幸福の正当化とは、現世利益と他人よりぬきんでた御利益にもつながるからである。「貧・病・争」が「苦難の神義論」を求めるとすれば、豊かな社会での宗教は「幸福の神義論」を求めるほうが多い。もちろん、宗教の伝統からして「苦難の神義論」は、大きな売り物ではある。だが、七〇年代以後の新しい宗教は、

日本の風土に根強い「幸福の神義論」への傾斜を強めてきているといえるのである。

個人崇拝の危険

新しい宗教の危険性のひとつに、個人崇拝がある。一人のカリスマ的な魅力をもった個人(教祖)を崇拝し、その言動に無批判に従っていく。その個人をメシアと考えて熱狂するという心性が、官僚制、管理社会への反動として社会心理的に発生しやすい精神風土がある。

価値が多元化し拡散して、なんでも相対化されてしまう情報社会では、人々はなにか〝絶対的なもの〟を望みたくなる。日本の宗教風土には、〝生き神様〟という人間が神になる伝統があるから、なおさら個人崇拝になりやすいのである。超越神のない宗教風土は、柔らかく寛容な教条主義でない風土である。人間のなかに神をみるという考え方は、人間中心主義(ヒューマニズム)に似かよう。即身成仏や霊能開発には、霊の平等主義ともいうべき人間愛さえ感じる。

しかしそれは同時に、一人の個人に神をみる、神として祭る、超能力の持ち主として崇拝するなどの個人崇拝にもつながるのである。豊臣秀吉も徳川家康も死後すぐ神として祭られた。明治天皇も明治神宮に祭られている。新しい宗教の教祖も神である。

〝超能力者〟に熱狂し共感する社会心理が育ちつつある。スーパースターとしてつくられた現

代の神々たちは若者を集め熱狂させる。マドンナやマイケル・ジャクソンのライブコンサートは、新しい神々の集会のような雰囲気がある。日本の宗教風土には、個人崇拝の免疫性はない。マスコミでも「現代の神々」や「若者の神たち」といったようにスターを神としてみる企画が多い。

暗示を受けやすい人々

いま暗示を受けやすい人々がふえてきている。これまで宗教は人々の心や考え方を強い力で洗脳しようとしてきた。それは、丸ごと全体的に人間を強制力で感化しようとする。だが現代の新しい神々たちは、暗示によって影響力を与えようとする。ちょっとした暗示によって共鳴させようとする。強制力や、丸ごとの洗脳はきらわれる。暗示はスマートさを必要とする。暗示は、ほのかに感覚的にほのめかしによって影響力を与える。市民社会には有効だ。宗教は洗脳よりも暗示によって今後生きのびることができる。

暗示は、情報社会の進展と大きな関係がある。大量消費、大量販売の高度消費社会は、暗示の技術を進歩させた。依存性格は暗示によってますます強まる。CMや宣伝広告に依存して大衆社会の大衆は商品を選ぶことに慣れてしまう。これは暗示を受けやすい性格をさらに強める。

〝お仲間ファッション〟や流行に弱い風土は、大衆消費社会を支えているからだ。
宗教も、暗示を受けやすい性格を利用する。霊がつくこと自体、暗示による。信仰によって救われるのも暗示で強められる。
カリスマ的教祖への暗示による同調、共鳴作用によって同一化がなしとげられるのである。近代化は、宗教をなくさず、その歪みがかえって宗教をふやすことは、この暗示ひとつをとっても明らかになる。

2――政教分離をめぐって

憲法第二十条の規定

これまでみたような新しい宗教が次々と出現できた背景には、日本国憲法第二十条という「信教の自由」を認めた法律的保障があったことを見逃すわけにはいかない。憲法第二十条はこう規定している。
「①信教の自由は、何人（なんぴと）に対してもこれを保障する。いかなる宗教団体も、国から特権を受け、

又は政治上の権力を行使してはならない。②何人も、宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない。③国及びその機関は、宗教教育その他のいかなる宗教的活動もしてはならない」

こうした憲法の規定に支えられることによって、新しい宗教は発展してきた。戦前に政治権力によって弾圧されがちだった新宗教は、戦後は、この「信教の自由」の条項によって自由にのびのびと活動することができるようになったのである。

戦前の国家神道は、ただひとつの宗教が絶対的な権力を握ることの危険性を示している。戦後社会は信仰の自由によって、市民社会の法律にふれないかぎり、小さな神々たちは自由に活動できるようになった。おまけに宗教法人になれば税制上の優遇も受けられる。

この憲法二十条が存在しなければ、これだけの多種多様な宗教集団は生まれることができなかったのである。

「私宗教」と「公宗教」

日本の文学に「私小説」という名称がある。自分の実生活を「私」という主語によって忠実に赤裸々に描写していく小説をさす。憲法二十条によって日本の宗教は、完全に「私宗教」に

なった。国家による「公宗教」はなくなった。自分の私生活（プライベートな生活）に関してのみの信仰であり、公の政治、経済、社会とは無関係になったのである。

「私宗教」は、個人の現世利益の追求のみならず、超能力、瞑想、オカルト、呪術など、自由なパフォーマンスを宗教に与えたのである。「遊び」としての宗教も私宗教だからである。

「私宗教」は「公宗教」のような大組織ではない。小集団である。普遍性をもった教理や教典、儀礼はもたない。同好の士だけのひそやかな宗教である。だから多種類の存在がある。社会的権威をもたない。政教分離だから、政治活動とも無縁である。マイホーム、私生活中心主義にみあった宗教だといってよいだろう。

政教分離とは

戦後の宗教の特徴は、前述した「信教の自由」が「政教分離」とタイアップしていることである。では、政教分離とは何か。

それは、国が宗教活動に介入してはいけないということと、特定の宗教団体が国から特権を与えられたり、自ら政治活動をおこなってはならないという二点からなっている。

これは宗教が国家の政治権力とはかかわらないことを制度的な保障として示したものである。

この政教分離の考え方が実定憲法のなかで法律化されたのは比較的新しく、十八世紀末のアメリカ諸州の憲法や連邦憲法からである（相沢久上智大学教授の話から）。
ヨーロッパやイスラムなどでは、国教制度をもつ国もある。理念上完全な分離がとられているのは、アメリカ、フランス、日本などである。アメリカと日本に、新しい宗教が数多く出現するというのも、この政教分離の制度保障と深くかかわっているからである。

続発する〝宗教裁判〟

このところ信教の自由と政教分離を問う〝宗教裁判〟が日本では多い。すでに多くの判決がでている。例えば、
津地鎮祭訴訟・最高裁判決（一九七七年）
山口県自衛官合祀訴訟・広島高裁判決（一九八二年）
箕面市忠魂碑訴訟・大阪地裁判決（一九八二年）
さらに靖国神社への玉串料公金支出違憲訴訟が、岩手、栃木、愛媛県などでおこっている。
そのほか八三年には、大阪市の市有地に町内会がお地蔵さんを建立したのは政教分離違反ではないかという訴訟や、東京で公立小学校の授業参観日が日曜日なのは安息日礼拝を妨げると

いう訴訟がおこされている。

こうした政教分離を問う〝宗教訴訟〟は、靖国法案や公式参拝など国家神道の復活の動きに対するキリスト者ら宗教者の危機感から生じたといえるだろう。だが、日本の場合のむずかしさは、宗教と習俗とが混じりあっており、宗教が世俗社会のなかに拡散している点である。だから地鎮祭のような儀式が宗教活動かどうかは、解釈によって判断がちがってくる。

津地鎮祭訴訟の判決は、二審の名古屋高裁判決と最高裁判決とでは、その結果がちがっている。名古屋高裁判決は〝厳格主義〟を打ち出している。「政府と宗教の結合はそのこと自体宗教を堕落させ、同時に政府を破壊する可能性をもつ」として、国が禁止される「宗教的活動」には「祈禱、儀式、祝典、行事等およそ宗教信仰の表現の一切の行為」が含まれると広く解釈している。

これに対して最高裁判決は、〝あいまい主義〟である。「国家が宗教とのかかわり合いをもつことを全く許さないとするものではなく、宗教とのかかわり合いをもたらす行為の目的及び効果にかんがみ、そのかかわり合いが……相当とされる限度を越えた場合許されない」と述べている。また、「宗教的活動」に関しても、「社会通念に従って客観的に判断しなければならない」として、地鎮祭を、禁止された宗教活動とはみていない。

これらの裁判は、個人の宗教的信仰とは何かという問題や、日本の宗教(神道など)の性格をめぐっての精神的自由の問題がからんでいて、たいへんにむずかしい。

創価学会と世直し型宗教

戦後の新しい宗教で、政教分離をめぐる問題で注目されたのは、創価学会の存在であった。創価学会は昭和二十六年、戸田城聖が会長に就任すると、政権をとって国会の議決で「国立戒壇」を建設する運動を始めた。法華経をあまねくひろめ、総本山の富士大石寺に本尊を祀る本門の戒壇を建立することが日蓮の遺命だとしたのである。

そのため創価学会は、全組織をあげて折伏(しゃくぶく)をおこない、票を集めて議席を拡大した。一九六四年(昭和三十九年)、池田大作の指導で学会は政党を作り公明党とした。政教一致路線である。

これは社会的にいろいろな衝撃を与えた。批判も強くなった。一九六九年から七〇年にかけてマスコミをにぎわした言論出版妨害事件によって、同党は正式に「国立戒壇」を放棄することを公表した。憲法擁護をかかげ政教分離の路線をとる公明党となったのである。

千年王国を地上に建設しようとする終末型宗教や、この世を堕落した世界と断じ、地上天国を建設しようとするメシア型宗教には、どうしても政治運動につながらざるをえない側面があ

る。世直し型宗教はそうした政治改革にむかいやすい。七〇年代の中南米で大きな問題になったカトリックの「解放の神学」も、社会変革をめざした運動であった。

こうした世直し型宗教は、戦前の「大本教」や「ほんみち」などのように政治権力からの宗教弾圧を受けやすくなる。他方、宗教と結びついた政治権力は、他宗教や異端宗派を邪教として弾圧しがちになる。統一教会系の「勝共連合」が激しい反共運動をおこなっているのも、そのあらわれといえよう。まだまだ政治と宗教の関係はむずかしさをかかえている。

3――「宗教とは何か」の一視点――まとめとして――

秩序と無秩序

宗教とは何かについては、無数の定義があるだろう。すでに本書でもさまざまな視角からそれを考察してきた。ここであらためて、「秩序と無秩序」という視点から宗教を考えてみよう。この視点で考えるのは、最近の宗教学者や文化人類学者などの研究成果にもとづくものである。

カオス（混沌）とコスモス（宇宙）の関係から宗教をとらえようとしたのは、民俗宗教学者の

ミルチャ・エリアーデである。彼は未知で異質な混沌とした世界を秩序ある世界に変える役割、つまりカオスのコスモスへの転換を宗教(聖)なるものと考えた。エリアーデは、人間が古代に、自分のまわりの異質でカオスに満ちた未知の領域に対しての不安を克服するために、祭式による宇宙創造の再現を通じて、カオスをコスモスに変えようとしてきたという。

コスモスにするためには、人間が自らの手で「創造」しなければならない。創造によって、カオスの世界は、「われらの世界」になる。無秩序と秩序の相関関係が宗教の成立には欠かせないのである。

伝統社会では、人間の住む世界とそれをとりまく世界の間には相反があって、別のカオスの世界は幽霊や魔神や死者の霊などがすむと考えられていた。見知らぬ無秩序の世界である。それを聖なる空間として秩序化するのが宗教の世界だ、とエリアーデはいうのである。

バーガーの宗教論

社会学者のバーガーにも、宗教を人間の「意味の秩序」ととらえる視点が強い。社会のもっとも重要な機能は「秩序化」であり、人間の「意味への執着」だ、とバーガーはいう。人間が崩れさるのは、意味喪失からであり、それはアノミー(規範喪失)だというのである。宗教は

カオスの世界に対抗する「意味の殿堂」で、社会規範（ノモス）が宇宙そのもののなかに投影されたと考えられる。

バーガーによると、宗教とは、人間秩序が存在の全体のなかに投射されていることを示している。いいかえれば、宗教とは宇宙全体を人間的に意味ある存在として想念する大胆な試みなのである。

したがって、宗教経験とは、秩序としてのコスモスとの一体化の経験だということになる。だが、宗教が意味秩序を創造する営みだとしても、無秩序であるカオスというものが前提として存在しなければならない。このカオスの存在によって、その認識によって、人間のなかにそこから秩序を構成しようという欲望が生じる。秩序の芽（宗教）はカオスの世界のなかから芽ばえる。

宗教は確かに混沌（カオス）として不安と恐怖と危機と苦難に満ちた世界に、ひとつの「意味の秩序」を作りだす機能をもつ。日本の新しい宗教においても、それがどんなに荒唐無稽（こうとうむけい）な体系だとしても、意味をもった世界観、秩序観をもち救済観をもっているのである。それは天理教、大本教から、阿含宗、崇教真光などをはじめ小さな神々まで共通している。

悪霊とか水子霊、不浄霊といった霊の考え方にしろ、念力や超能力の修行についても、そこ

には、日常市民社会の規範秩序（ノモス）とは別の次元の意味の秩序がある。日常市民社会での秩序観では解決できずはみでてきたカオスの状況を、そのままでは自己崩壊につながってしまうために、別の次元での秩序化をおこなって自分を再び確立し直そうとする機能がある。だとすれば、宗教はなかなかなくならないばかりでなく、人間にとってのフィードバック機能という、健康性回復の機能はますます必要となってくるだろう。

だが宗教は秩序化のみの役割をもつのだろうか。カオスに対するコスモスの世界の確立という正当性だけがその役割であろうか。宗教は二重性格をもっていて、きちんとできた秩序の世界を、その抑圧・束縛から解放する役割もあるのではないだろうか。

カオスとしての宗教

これまで述べてきたこととは逆に、宗教は秩序をこわし、人間をカオスにもちこむという機能ももつ。日常市民社会が作りだした秩序規範、意味規範の抑圧からの解放という役割もあるのである。

近代社会の集団的秩序があまりにも強くなって管理社会の様相を強めると、人間社会ではカオスの世界へのあこがれが生じる。秩序をこわし流動的にして、無秩序で混沌とした世界にも

どることとは、ある種の健康性のしるしかもしれない。そこで人々は、秩序世界では見出せなかったカオスのなかの共同性を再発見することもできるのである。

こうしたカオスの世界への再突入は、新しい宗教にも強く見られる。七〇年代以後の宗教にはことさら強い特徴だといってもよいだろう。日本の宗教風土には、カオスの世界へのあこがれが根強い。

かつて踊る宗教というのがあった。踊ることによって集団的な熱狂におちいり、カオス状態になって日常社会から脱出する。そこには新しい混沌とした世界が開けてくる。新しい宗教の超能力や瞑想、霊能力開発も、カオスの世界に入りこみ、その集中力でおこなう営みといえよう。意味秩序は完全に消去されなければならない。

シャーマンのお告げも一種のカオス状態の心理である。即身成仏もその過程では、一度自分の肉体をバラバラに消去しカオス状態において神と合一していく。

神秘主義とは、日常市民生活の意味を破壊し、カオスの状態に一度自分をこわしていかなければ入りこめない。カオスからさらに一点集中した秩序化への再生が、神秘主義の世界にはある。

このような〈カオス→新意味秩序〉を東洋思想の本質とみて、禅についてこう考えているのは、哲学者の井筒俊彦氏である。井筒氏は次のように述べている。

「禅は、すべての存在者から『本質』を消去し、そうすることによってすべての意識対象を無化し、全存在世界をカオス化してしまう。しかし、そこまでで禅はとどまりはしない。世界のカオス化は禅の存在体験の前半にすぎない。いったんカオス化しきった世界に、禅はまた再び秩序を戻す。ただし、今度は前とは違った、まったく新しい形で。さまざまな事物がもう一度返ってくる。無化された花がまた花として蘇る」

だが、この花は「無本質的」であって、新しく秩序づけられた世界では、すべての事物はお互いに区別されていても、「本質」に固定されず、花は花であって鳥に融入してしまう、と井筒氏は述べている。

こうした既成の秩序を一度カオスに戻し、「無」から再秩序化するというのが、宗教のもつもうひとつの機能であるといえよう。

再秩序化の質

だから宗教の質がよく、多くの人々をひきつけるには、このカオスへの戻し方と再秩序化の質にかかわってくる。再秩序化の質がよくなるためには、カオスへの戻し方が徹底しているほうがよいのである。もちろん、カオスだけで再秩序化をおこなわないという宗教もあるだろう。だが、カオスには、日常社会の価値がひっくりかえされるという面がある。

「ええじゃないか」や、みこしによる祭り、カーニバル、踊る宗教などは、貧富や社会的地位や身分をひっくりかえし、人々を平等の立場におく。そのためには激しい熱狂的なエネルギーの放出が必要とされるのである。

教団が官僚化する前には、教祖だけが超越しており、他の信者は平等である。この共同体感情が新しい宗教のひとつの特徴であって、そのために日常市民社会から隔絶した閉ざされた集団をつくりやすいのである。

再秩序化の質は、その宗教(教祖)の空想力、想像力、構想力にかかわってくる。そういう意味では、宗教は芸術創造に近くなる。どういう教義を創造するのか、どういう地上天国を構想するのか、どういう神を想像で描きだすのか、その表現方法はいかにするのか、多くの人々をひきつけるためにはどのようなストーリーを作るのか――こういった創造としての宗教は、芸術の構想力とほぼ同じだともいえるだろう。

ニーチェと神の死

「神は死んだ」とドイツの哲学者ニーチェは書いた。ニーチェは宗教からの人間の自立を説いた。その著『ツァラトゥストラ』でこうもいっている。

「オアシスのあるところには、また偶像があるからだ。飢えていて、猛々しく、孤独で神をもたぬ——獅子たちの意志は、自分がそうであることを意味する。奴僕的幸福から自由であり、神々と崇拝から解放され、恐れを知らず恐ろしく、偉大で孤独であること——それが誠実な者の意志である」

ニーチェによれば、宗教にからめとられるのは、力の弱い者、生の勢いの乏しい者であった。こうした弱者や不健康者たちが、強い健康な者と並ぼうとするための意志として宗教が生じたというのである。

ニーチェはさらに『道徳の系譜』で、道徳上の奴隷一揆がはじまるのは「反感」(ルサンチマン)そのものが創造的になり、価値を生み出すようになったときであると考えている。

この「反感」は、ニーチェの考え方を解く大きな鍵になっている。反感とは怨恨とかうらみと同じような意味だが、ニーチェによれば、自分より強くすぐれた人間へのうらみ(反感)を、

神の国やすばらしい道徳観の確立とすりかえる。ルサンチマンを隠しながらイエス・キリストの弟子や信者たちは、平等で貧しきものの王国を唱え、すぐれた人間たちに、ひそやかに復讐するというのである。

強者と弱者

ニーチェには、宗教には弱者の反感による力の意志が働いていて、自分が権威となるための方法のひとつだという考え方がある。宗教には、強者で健康な人々に対する弱者で病人である人たちの復讐心があるというのだ。確かに宗教には、そうした強者と弱者との相関関係がある。弱者とか病人など、「貧・病・争」から宗教にすがる人たちには、ニーチェのいう側面が少なからず存在する。強者に対する弱者の心のよりどころであり、一種の社会福祉制度に近い面がある。新しい宗教においても、そうした反感（ルサンチマン）の共同体のような雰囲気がある宗派もある。

だが、現代社会では、強者とか弱者とかは相対的なものである。今日の強者が明日は弱者になる。その逆もある。人間の条件は、果たして強者向きにできているだろうか。超人になれる人は少ない。死や苦悩はどんな人間をも弱者にする。人間は、そう強いものではない。

人間そのものの条件に弱さが含まれているとすれば、現代社会においても脱宗教や宗教からの人間の自立は不可能なのではなかろうか。

傲慢(ごうまん)さの自己否定

近代的自我には強さと弱さがある。自我を確立し自立することには、強いエネルギーが必要である。それはエゴイズムと裏腹にならざるをえない。それは他人との区別からなりたっているから孤独性をもつ。こうした近代的自我の自立は必要なことだが、マイナス面ももつことになる。

それは、自己肯定による傲慢さである。人間は近代的自我を手に入れるとともに、自己の力への過信による傲慢さをも手に入れた。科学の過信、人間性に対する過信、国家の過信……。こうした核時代の過信は、人間を破滅させる傲慢さにまでいたる恐れがある。

こうした人間の傲慢さへの自己否定の力として、宗教は大きな役割を果たす。とくに人間を超越した神へのあこがれと献身は、人間の傲慢さへの解毒剤の役割をももっている。

人間中心主義(ヒューマニズム)は、人間の自我の確立と解放、その自由意志への信頼を意味し、自己責任の倫理とともに近代社会の〝光〟の面をあらわしている。だが、一方で〝闇〟の

面も同時に存在する。自我の拡大と自己破滅への道、他者や自然（動植物を含めて）への支配、権力への自由意思の発展は、たびかさなる戦争、自然破壊などとしてあらわれている。宗教はこうした人間中心主義のゆきすぎに対する〝抑止力〟たりえるのではなかろうか。有限な個的存在が無限化するのを傲慢と名づけるとすれば、無限なる存在による自己相対化のきっかけが、宗教の良質な面として存在するのである。

明るい宗教

マックス・ウェーバーは、西欧の禁欲的プロテスタンティズムについて、その積極的価値を肯定的に述べている。ウェーバーによれば、プロテスタンティズムはこの現世を「呪術から解放」して、救いの道を、瞑想的な現世〝逃避〟から行動的で禁欲的な現世の〝改革〟に切りかえたというのである。この力が、西欧において近代の資本主義社会をつくりだしたとみるのである。

では、日本の新宗教の場合はどうか。

まずいえることは、現世逃避よりも現世利益的であったことである。ただし、現世改造的かどうかは問題が残る。

次いで、決して禁欲主義ではなかったことである。現実享受、快楽的であった。禁欲主義は一時的にはあったかもしれないが、風土としては存在しなかった。

〝呪術〟からの解放はなかった。〝呪術〟をひとつのよりどころとして、常に存在していたといえる。現代ではこの呪術はゲームとして、遊びとして使われている。

日本の宗教には、ある明るさがある。健康さがある。宗教が人間のからだとこころを元気づけるような役割を果たしてきたとみてよいだろう。日本の新宗教に、西欧のような激しい宗派闘争や異端撲滅（ぼくめつ）の運動が少なかったのも（少しはあったが）、この明るさの故であったと思われる。それは反面において徹底性の欠如であり、寛容性であった。日本ではそうした宗教同士の争いよりも共存が特色だった。ただ日本の場合、国家権力との結びつき（国家神道）のみが例外である。

宗教が国家権力に結びつかないという政教分離の方針は、日本の宗教にふさわしい。多宗教の共存という状況はむしろ好ましいのである。宗教の独裁や、宗教意識による丸がかえの抑圧は、宗教を滅ぼすもとにもなる。宗教は、世俗社会のなかでの一部分の単位として、世俗社会の歪（ゆが）みをただす役目をもち続けることが好ましい姿であろう。

あやういバランスのなかで

私たちは人生や死、そして幸福や不幸に関して、習慣によって形成された一定のものの見方に左右されがちである。それは次第に確固たる物のような「信念」という形になる。信念は、私たちの見る現実にあらかじめ一定の枠をはめて切りとる働きをする。

そうした信念をものの見方の場合にあてはめると、これを「ステレオタイプ」と名づけてよいだろう。ステレオタイプは複雑な理解を絶する現実社会にある手がかりを与えるし、ものの見方の節約にもなる利点がある。だが、ステレオタイプは同時に、現実をあるがままに見る見方に制約を与えるし、ものを懐疑してみようとする心性をなくさせてしまう。

宗教というものが、現実の現象に対して、強固なステレオタイプを与えることは当然だろう。それは複雑で不確定な現実に対して、ある安定と指針を与える。それが宗教の魅力でもある。だが、ステレオタイプにおぼれると、現実を客観的に冷静にありのまま見ることができなくなり、因果関係を見失うことにもなる。このバランスが宗教に求められているのだが、これはあやういバランスである。

「エホバの証人」はそうしたバランスのあやうい支点に立っている一例である。現代日本の〝小さな神々たち〟のものの見方も、ステレオタイプの強固な形成に役立っていることも見逃せな

い一面なのである。

あとがき

この本を執筆し終わったあと、次々と新しい宗教に関する本が出版された。大村英昭・西山茂編『現代人の宗教』(有斐閣)、沼田健哉『現代日本の新宗教』(創元社)、米山義男編『宗教時代』(晶文社) などである。

これだけ新しい宗教に関する本がでること自体、いまの日本の宗教現象が特異なものであることを示すものだといえるだろう。東京都内の書店をちょっとのぞいてみても、宗教書は店頭にあふれている。日本は、その情報社会化にともなって、いまや宗教書ブームであって、それは仏教、キリスト教など大宗教から〝小さな神々たち〟までも含んでいる。

こうした宗教に関する書物の氾濫(はんらん)の上に、また私の本が屋上屋を架するというのも心苦しいことである。この本のもとになったのは、私が「朝日新聞」夕刊の文化面に連載した「宗教再考」と題する記事である(一九八四年五月二十二日付から二十回)。これが講談社の阿部英雄さんの目にとまったのがきっかけである。

私の視点は、ジャーナリストの目によって現代日本の宗教現象を報告してみようということ

だった。だが、宗教という現象は底が深く、いくら表面をなでまわしてみても事実の羅列に終わってしまってその根本の意味が見えてこない。

そこでもう少し日本の〝宗教風土〟という長い時間の視点（歴史的視点）と、世界の諸宗教との相違点（比較的視点）をとり入れようと考えた。そうでないと立体的にいまの日本の現象はとらえられないと思ったからである。

だが、これはたいへんにむずかしい。私は宗教学の知識は皆無だから、先学の人たちの貴重な研究を利用させていただいたが、浅学非才、どうももうひとつ深層にたち入れなかった。〝宗教風土〟という歴史的視点はいくらか分析できたつもりだが、比較宗教的視点は今後に残さざるをえなかった。とくにアジアや中近東、アフリカ、中南米の宗教現象は今後もう少し研究すべき課題として残されたと思っている。

〝小さな神々たち〟の現象に関しては、朝日新聞社会部編『現代の小さな神々』がみごとにとらえている。私もこの労作に多くを負っている。私の視点はこの本をさらに発展させて、現代日本の文化現象、精神思潮という広い範囲のなかで新しい宗教を位置づけようと試みた点である。

戦後近代市民社会の文化変容の一環として、新しい宗教現象を位置づけようとした。だから、

ポストモダンとかニューアカとか新人類現象と同じようなレベルで宗教現象を論じたつもりである。

私にはあまり宗教心はないのかもしれない。だが、自分という有限な個的存在の限界と、無限の世界(神と名づけてもよいかもしれない)との相関関係には、十分に謙虚であるつもりである。さまざまなとらえ違いがあると思う。多くの読者の御意見を聞きたいとも思っている。この本はまだ〝未完成〟である。今後の私自身の発展のきっかけになればと念じている。

一九八八年六月　西島建男

参考文献

朝日新聞社会部編『現代の小さな神々』(朝日新聞社、一九八四年)

清水雅人『世紀末の宗教』(稜北出版、一九八六年)

新宗教研究会『新宗教ガイドブック』(ベストブック、一九八七年)

井門富二夫『神殺しの時代』(日本経済新聞社、一九七四年)

室生忠『新人類と宗教』(三一書房、一九八六年)

松本滋『父性的宗教母性的宗教』(東京大学出版会、一九八七年)

菅田正昭『古神道は甦る』(たま出版、一九八五年)

山本晴義編『現代日本の宗教』(新泉社、一九八五年)

堀一郎『日本のシャーマニズム』(講談社、一九七一年)

佐々木宏幹『シャーマニズム』(中央公論社、一九八〇年)

宮家準『修験道』(教育社、一九八七年)

D・G・ブロムリーなど『アメリカ「新宗教」事情』(ジャプラン出版、一九八六年)

石田一良『カミの日本文化』(ぺりかん社、一九八三年)

宮田登『神の民俗誌』(岩波書店、一九七九年)
生駒孝彰『迷えるアメリカの心』(PHP研究所、一九八五年)
波平恵美子『ケガレの構造』(青土社、一九八四年)
波平恵美子『ケガレ』(東京堂出版、一九八五年)
桜井徳太郎『シャーマニズムとは何か』(春秋社、一九八三年)
上野千鶴子『構造主義の冒険』(勁草書房、一九八五年)
西山茂ら編集『宗教』(東京大学出版会、一九八六年)
井筒俊彦『意識と本質』(岩波書店、一九八三年)
『新宗教研究調査ハンドブック』(雄山閣、一九七六年)
M・エリアーデ『聖と俗』(法政大学出版局、一九六九年)
L・バーガー『聖なる天蓋』(新曜社、一九七三年)
堀一郎編『日本の宗教』(大明堂、一九八五年)
芹沢俊介『「イエスの方舟」論』(春秋社、一九八五年)
山口昌男『文化の詩学』(岩波書店、一九八三年)
室生忠『若者はなぜ新・新宗教に走るのか』(時の経済社、一九八四年)
井上純考「宗教ブームを考える」(読売新聞夕刊、一九八七年六月一日)

塩原勉「大都市で民俗宗教ブーム」（朝日新聞、一九八七年六月十日）
『日本宗教事典』（弘文堂、一九八五年）
鈴木大拙『日本的霊性』（岩波文庫、一九七二年）
ニーチェ／木場深定訳『道徳の系譜』（岩波文庫、一九四〇年）
M・ウェーバー／大塚久雄他編訳『宗教社会学論選』（みすず書房、一九七二年）
高取正男ら『宗教以前』（日本放送出版協会、一九六八年）
手塚富雄責任編集『ニーチェ』（中央公論社、一九七八年）

新宗教の神々　小さな王国の現在

一九八八年六月二〇日第一刷発行　一九九一年一月二九日第五刷発行

著者――西島建男

発行者――野間佐和子　発行所――株式会社講談社

東京都文京区音羽二丁目一二―二一　郵便番号一一二―〇一　電話(〇三)―三九四五―一一一一

装幀者――杉浦康平＋谷村彰彦

印刷所――凸版印刷株式会社　製本所――株式会社大進堂

ISBN4-06-148905-4（定価はカバーに表示してあります）

落丁本・乱丁本は、小社書籍製作部あてにお送りください。送料小社負担にてお取り替えいたします。

なお、この本についてのお問い合わせは、学芸図書第一出版部あてにお願いいたします。

「講談社現代新書」の刊行にあたって

教養は万人が身をもって養い創造すべきものであって、一部の専門家の占有物として、ただ一方的に人々の手もとに配布され伝達されうるものではありません。

しかし、不幸にしてわが国の現状では、教養の重要な養いとなるべき書物は、ほとんど講壇からの天下りや単なる解説に終始し、知識技術を真剣に希求する青少年・学生・一般民衆の根本的な疑問や興味は、けっして十分に答えられ、解きほぐされ、手引きされることがありません。万人の内奥から発した真正の教養への芽ばえが、こうして放置され、むなしく滅びさる運命にゆだねられているのです。

このことは、中・高校だけで教育をおわる人々の成長をはばんでいるだけでなく、大学に進んだり、インテリと目されたりする人々の精神力の健康さえもむしばみ、わが国の文化の実質をまことに脆弱なものにしています。単なる博識以上の根強い思索力・判断力、および確かな技術にささえられた教養を必要とする日本の将来にとって、これは真剣に憂慮されなければならない事態であるといわなければなりません。

わたしたちの「講談社現代新書」は、この事態の克服を意図して計画されたものです。これによってわたしたちは、講壇からの天下りでもなく、単なる解説書でもない、もっぱら万人の魂に生ずる初発的かつ根本的な問題をとらえ、掘り起こし、手引きし、しかも最新の知識への展望を万人に確立させる書物を、新しく世の中に送り出したいと念願しています。

わたしたちは、創業以来民衆を対象とする啓蒙の仕事に専心してきた講談社にとって、これこそもっともふさわしい課題であり、伝統ある出版社としての義務でもあると考えているのです。

一九六四年四月

野間省一

哲学・思想

- 916 哲学入門一歩前——廣松渉
- 977 哲学の歴史——新田義弘
- 66 哲学のすすめ——岩崎武雄
- 285 正しく考えるために—岩崎武雄
- 663 哲学とは何か——後藤平
- 148 新・哲学入門——山崎正一 市川浩
- 301 哲学の復興——梅原猛
- 276 人間の思想の歩み—山崎正一
- 203 弁証法入門——茅野良男
- 159 弁証法はどういう科学か——三浦つとむ
- 308 認識論入門——茅野良男
- 651 「分ける」こと「わかる」こと—坂本賢三
- 168 実存主義入門——茅野良男
- 171 構造主義——北沢方邦
- 898 はじめての構造主義—橋爪大三郎
- 871 言葉と無意識——丸山圭三郎

★

- 788 現代思想のキイ・ワード——今村仁司

- 921 現代思想を読む事典—今村仁司編
- 24 現代思想事典——清水幾太郎編
- 225 現代哲学事典——山崎正一 市川浩編

★

- 84 合理主義——会田雄次
- 176 ヨーロッパの個人主義—西尾幹二
- 501 ニーチェとの対話——西尾幹二
- 832 オカルト——坂下昇
- 924 ヨーガの哲学——立川武蔵
- 857 ジョークの哲学——加藤尚武
- 963 超人の哲学——田原八郎
- 272 愛について——今道友信
- 324 美について——今道友信
- 575 詩のこころ・美のかたち—杉山平一
- 165 シモーヌ・ヴェイユ——田辺保
- 881 うそとパラドックス—内井惣七
- 970 パズルとパラドックス—内井惣七
- 922 シャーロック・ホームズの推理学—内井惣七
- 973 ダンディ——R・ケンプ 桜井哲夫訳

★

- 529 古代インドの神秘思想—服部正明
- 322 中国人の知恵——諸橋轍次
- 837 中国の名句・名言—村上哲見
- 13 論語——貝塚茂樹
- 756 「論語」を読む——加地伸行
- 846 老荘を読む——蜂屋邦夫
- 761 「三国志」の知恵——狩野直禎
- 853 「韓非子」の知恵——狩野直禎
- 962 「戦国策」の知恵——市川宏
- 207 「無」の思想——森三樹三郎

政治・法律

社会

638 スウェーデンの実験——竹崎孜
751 大衆現象を解く——辻村明
787 ことばを失った若者たち—桜井哲夫
802 都市を遊ぶ——高田公理
822 「高感度人間」を解読する——成田康昭
827 「豊かさ」のパラドックス—広岡守穂
864 デザイン戦略——柏木博
849 「スキャンダル」の記号論—中野収
893 学校という舞台——山口昌男
941 「豊かさ」人間の時代—井原哲夫
★
399 社会科学の考え方——水田洋
639 問題解決の方法——岡山誠司
691 「数」をどう読むか—鈴木義一郎
187 情報化社会——林雄二郎
223 管理社会——荒川幾男
604 高齢化社会——吉田寿三郎
★

367 家族とは何か——青井和夫
590 家族関係を考える——河合隼雄
800 あたたかい家族——岡堂哲雄
566 怒らぬ若者たち——森清
700 心が痛い——畑山博
611 親子関係学——稲村博
643 父親とは何か——佐々木孝次

経済・経営

350 経済学はむずかしくない 第2版―都留重人
42 株入門―鎌倉昇
904 株式市場―倉澤資成
113 日本資本主義の歩み―安藤良雄
669 「お金」のダイナミズム―竹内宏
574 経済学に何ができるか―伊賀隆
581 「豊かさ」とは何か―飯田経夫
655 「ゆとり」とは何か―飯田経夫
723 「豊かさ」のあとに―飯田経夫
764 消費の記号論―星野克美
805 経済指標を読みこなす―朝日新聞経済部編
918 金融指標を読みこなす―三井銀総合研究所編
886 経済記事をどう読むか―現代新書編集部編
942 銀行と証券―熊野剛雄
965 日本銀行―古川顕
957 日本経済の構造転換―小峰隆夫

★

889 NICS―凃照彦
831 韓国―渡辺利夫
948 アジアのビッグビジネス―井上隆一郎
980 華僑―游仲勲

★

848 転換する日本企業―中谷巌
858 企業数字を読む―森田松太郎
792 日本の経営組織―岩田龍子
860 日本的経営と人材―西田耕三
890 企業のパラダイム変革―加護野忠男
927 変革の企業文化―河野豊弘
772 稟議と根回し―山田雄一
854 ラインとスタッフ―山田雄一
947 統率力―山田雄一

★

872 国際マネー戦争―及能正男
876 円とドル―朝日新聞経済部編
896 グローバル・ビジネスの戦略―山崎清
931 アメリカ経済は甦るか―丸茂明則
976 アメリカ経済を読む―井上宗迪
952 AT&TとIBM―那野比古

文化人類学・民俗学

152 文化人類学の考え方―米山俊直
255 文化人類学の世界―C・クラックホーン 外山・金丸訳
476 「遊び」の文化人類学―青柳まちこ
816 動作―都市空間の行動学―香原志勢

★

420 日本神話の源流―吉田敦彦
664 日本の神々―平野仁啓
675 日本人の死生観―吉野裕子

★

615 アメリカン・スピリット―坂下昇
115 アメリカ人―加藤秀俊
911 不思議の国アメリカ―松尾弌之
943 黄金の五〇年代アメリカ―海野弘
496 イギリス人と日本人―P・ミルワード 別宮貞徳訳
629 イスラムからの発想―大島直政
718 ビバ！ メキシコ―田辺厚子
834 ユダヤ人―上田和夫
845 中東を読むキイワード―浅井信雄

日本人論・日本文化論

105 タテ社会の人間関係―中根千枝
500 タテ社会の力学―中根千枝
300 適応の条件―中根千枝
293 日本人の意識構造―会田雄次
258 日本人の論理構造―板坂元
275 好奇心と日本人―鶴見和子
320 日本人の行動様式―荒木博之
560 ユニークな日本人―G・クラーク 聞き手＝竹村健一
387 日本人の周辺―加藤秀俊
728 パチンコと日本人―加藤秀俊
378 たべものと日本人―河野友美
937 カレーライスと日本人―森枝卓士
653 私のニッポン日記―E・G・サイデンステッカー 安西徹雄訳

世界史

216 歴史から何を学ぶか――西村貞二
80 教養としての世界史――西村貞二
63 教養としての中国史――植村清二
★
934 大英帝国――長島伸一
959 東インド会社――浅田實
968 ローマはなぜ滅んだか――弓削達
884 上海・疾走する近代都市――藤原恵洋
592 科挙の話――村上哲見
972 中国の大盗賊――高島俊男
642 ジャンヌ・ダルクの神話――高山一彦
554 ピラミッドの謎――吉村作治
749 ツタンカーメンの謎――吉村作治
683 クレオパトラの謎――吉村作治
907 ジンギス・カンの謎――川崎淳之助
930 フリーメイソン――吉村正和
979 ソビエトとロシア――森本良男
★

〈新書西洋史〉全8巻
311 ①文明のあけぼの――冨村傳
312 ②地中海世界――弓削達
313 ③封建制社会――兼岩正夫
314 ④ルネサンス――会田雄次
315 ⑤絶対王政の時代――前川貞次郎
316 ⑥市民革命の時代――豊田堯
317 ⑦帝国主義の展開――中山治一
318 ⑧二十世紀の世界――今津晃
★

〈新書東洋史〉全11巻
451 ①中国社会の成立――伊藤道治
452 ②世界帝国の形成――谷川道雄
453 ③征服王朝の時代――竺沙雅章
454 ④伝統中国の完成――岩見宏 谷口規矩雄
455 ⑤人民中国への道――小野信爾
456 ⑥インドの歴史――近藤治
457 ⑦東南アジアの歴史――永積昭
458 ⑧中央アジアの歴史――間野英二
459 ⑨西アジアの歴史――小玉新次郎
460 ⑩朝鮮史――梶村秀樹
461 ⑪解放の世紀――伊藤秀一
★

〈新書アメリカ合衆国史〉全3巻
929 ①大陸国家の夢――安武秀岳
933 ②フロンティアと摩天楼――野村達朗
938 ③パクス・アメリカーナの光と陰――上杉忍
★
584 聖書の奇跡――金子史朗
398 ノアの大洪水――金子史朗
328 アトランティス大陸の謎――金子史朗
489 ムー大陸の謎――金子史朗
481 イースター島の謎――A・コンドラトフ 中山一郎訳
274 失われた文明――A・ゴルボフスキー 中山一郎訳
533 アステカ文明の謎――高山智博
660 天文考古学入門――桜井邦朗
757 マヤ文明の謎――青木晴夫

心理・精神医学

人生論・教育

228 人間の生きがいとは何か——橋本凝胤
299 生きるということ——水上勉
71 人生をどう生きるか—安倍能成
445 いかに生きるか——森有正
240 生きることと考えること——森有正
777 孤独を生きぬく——I・リバス
766 生き方のコモンセンス—P・ミルワード 別宮貞徳訳
768 失敗から何を学ぶか——現代新書編集部編
98 いかに生き、いかに学ぶか——戒能通孝
279 愛することと信ずること——三浦綾子
45 若い世代のための人生論——磯部忠正
982 大恋愛——風間研
705 自分らしく生きる——中野孝次
915 人生を励ます言葉——中野孝次
826 ひたむきに生きる——澤地久枝
503 生きることと愛すること—W・エヴァレット 菅沼りよ訳
794 「出会い」と「ふれあい」—粕谷甲一
795 辺境に生きる——太田愛人

798 ほんとうの生き方を求めて——八木誠一
74 若さに贈る——松下幸之助
157 いきいきと生きよ—手塚富雄
593 生きるための幸福論—加賀乙彦
★
648 働くということ——黒井千次
650 企業のなかでどう生きるか——山田雄一
775 新聞記者の現場——黒田清
737 オーク・ヴィレッジだより——稲本正
817 カントリーライフ讃歌—藤門弘 宇土巻子
758 「問題」としての人生——小田実
215 兄小林秀雄との対話——高見沢潤子
894 自分からの自由——岩田慶治
955 自己愛とエゴイズム—J・ガラルダ
★
86 愛に生きる——鈴木鎮一
681 子どもをのばす自由教室——若狭蔵之助
729 ほんとうの学校を求めて——永畑道子
936 新・学問論——西部邁
78 大学でいかに学ぶか—増田四郎

67 学生を思う——池田潔
595 596 ドイツ留学記〈上・下〉——渡部昇一

Ⓚ

芸術・ホビー

781 イメージを読みとる――日向あき子
446 ロマン派芸術の世界―坂崎乙郎
189 幻想芸術の世界――坂崎乙郎
307 モダン・アートへの招待――木村重信
353 354 仏像に想う〈上・下〉――梅原猛 岡部伊都子
346 デザインとは何か――秋岡芳夫
★
710 モーツァルト――高橋英郎
830 わが友モーツァルト―井上太郎
874 はじめてのクラシック―黒田恭一
51 クラシック音楽のすすめ――大町陽一郎
946 クラシックの名曲・名盤――宇野功芳
472 中世・ルネサンスの音楽――皆川達夫
291 バロック音楽――皆川達夫
967 はじめてのオペラ――堀内修
462 日本音楽の再発見――團伊玖磨 小泉文夫
776 ロック――北中正和
851 ビートルズ――きたやまおさむ

863 はじめてのジャズ――内藤遊人
878 AV空間の設計――長濱貞治
928 はじめてのシンセサイザー――古山俊一
★
409 映画芸術への招待――杉山平一
731 映画の創造――河崎義祐
902 映画・快楽装置の仕掛け――山根貞男
335 チャーリー・チャップリン――岩崎昶
819 ヒッチコック――筈見有弘
875 スピルバーグ――筈見有弘
★
785 野性との対話――C・W・ニコル 蔵野勇訳
746 野鳥――叶内拓哉 高田勝
708 樹――足田輝一 姉崎一馬
801 巨樹――八木下弘
656 写真を撮る――竹村嘉夫
820 不思議な建築――下村純一
844 趣味人の日曜日――笹川巌
★
690 パズルで遊ぼう――岡田光雄

706 ジョークとトリック―織田正吉
784 魔法の心理学――高木重朗
823 トリックの心理学――高木重朗
910 大魔術の歴史――高木重朗
799 超能力のトリック――松田道弘
★
813 東京情報コレクション―現代新書編集部編
727 アメリカ情報コレクション――常盤新平他編

Ⓝ

現代新書既刊より——山折哲雄『神と仏』は、神道と仏教という対照的な二つの宗教にかかわる日本人のアイデンティティをさぐる。

磯部忠正『日本人の信仰心』は、「あはれ」の心性を通して、信仰にいたる以前の日本人の集団的無意識に焦点をあてる。

紀野一義『「般若心経」を読む』『「法華教」を読む』は、親しみ深い経典を通して悩み多き人生をどう生きるかを説く。

千代崎秀雄『聖書の名句・名言』は、新・旧約聖書から、人々の魂に訴える名言をとりあげ、キリスト教の真髄に迫る。

坂本尭『カトリックと日本人』が、カトリシズムへの深い理解とキリスト者の生き方を説いたものに

岡田明憲『ゾロアスターの神秘思想』は、知られざる宗教の秘儀と思想を解説しつつ現代思想への影響をさぐる。

新宗教の神々——目次より

●新しい神々の「事件」
「真理(みち)の友教会」事件／オカルト・バラバラ殺人事件……
●新しい神々の特徴
〝第三次宗教ブーム〟／生き神様たち／水と光と手……
●現代日本の宗教状況
宗教回帰現象／ニューサイエンスの台頭……
●日本の宗教風土
人が神になる文化／終末観とメシア……
●現代社会と宗教

●にしじま・たけお
一九三七年、東京に生まれる。
一九六〇年、成蹊大学政経学部卒業。
同年、朝日新聞社に入社。調査研究室主任研究員、学芸部次長などを経て、現在、編集委員。
文化状況全般にわたる幅広い取材・報道を続けている。
著書に、『学校再考』『大学再考』—新泉社、『子どもをとらえ直す』—国土社、『ソフトスクールのすすめ』—マルジュ社、『カオスの読み方』—筑摩書房—などがある。

定価=600円(本体583円)
ISBN4-06-148905-4 C0214 P600E(2)